

Edoardo Raimondi
**Hegel entre Alexandre Kojève
e Eric Weil**

História, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto



Editora Fundação Fênix

As interpretações hegelianas de Alexandre Kojève (1902-1968) e de Eric Weil (1904-1977) são filhas de seu tempo, profundamente influenciadas pelas questões históricas e políticas da época em que foram concebidas. Hoje, colocá-las em confronto, traçando outa vez suas semelhanças e diferenças fundamentais, é útil por pelo menos duas razões principais: reler com lentes novas e com um maior desprendimento crítico os debates filosóficos e políticos de uma precisa fase histórica do século XX, na França e na Europa; e demonstrar como esses dois autores específicos, que acabaram por adotar perspectivas eminentemente pós-hegelianas, propuseram, de fato, dois modos distintos de compreender a relação entre filosofia e realidade, que se puseram emblematicamente nos antípodas, embora ambos surgidos à luz da crise da modernidade.

(Da Introdução)

HEGEL ENTRE ALEXANDRE KOJÈVE E ERIC WEIL

História, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto

Prefácio

Marcelo Perine

Posfácio

Claudio Tuozzolo

Tradução

Judikael Castelo Branco

Revisão Técnica

Marcelo Perine e Daniel Benevides Soares

Edoardo Raimondi

HEGEL ENTRE ALEXANDRE KOJÈVE E ERIC WEIL

História, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes
Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola
Thadeu Webber

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e editoração: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 132

Catálogo na Fonte

R153h Raimondi, Edoardo
 Hegel entre Alexandre Kojève e Eric Weil [recurso eletrônico] :
 história, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto / Edoardo
 Raimondi ; [tradução Judikael Castelo Branco] – Porto Alegre : Editora
 Fundação Fênix, 2023.
 263 p. (Série Filosofia ; 132)

 Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
 ISBN 978-65-5460-116-0
 DOI <https://doi.org/10.36592/9786554601160>

 1. Filosofia. 2. Política. I. Castelo Branco, Judikael
 (trad.). II. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA	11
<i>Marcelo Perine</i>	
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	19
HETERODOXIAS HEGELIANAS	19
1.1 Kojève, Weil e a Hegel renaissance	19
1.2 A existência humana entre teologia e fenomenologia	30
1.3 Hegel na École Pratique des Hautes Études	36
1.4 Depois do conflito: a crítica de Weil ao existencialismo	43
1.4.1 <i>As premissas históricas e filosóficas do Hegel de Weil</i>	50
1.5 Qual Kojève?	50
1.6 As razões do agir histórico: "desejo", "reconhecimento", "satisfação"	67
1.6.1 <i>Hegel-Hobbes ou Hegel-Freud?</i>	74
1.6.2 <i>O escravo como verdadeiro sujeito da História</i>	79
1.7 Weil quase kojéviano	82
1.8 Dialética, discurso	91
1.8.1 <i>O Hegel de Kojève entre fenomenologia e platonismo</i>	96
1.8.2 <i>Nenhum "método fenomenológico": Aristóteles, Hegel e Weil</i>	96
CAPÍTULO 2	113
QUAL ESTADO MODERNO?	113
DUAS LEITURAS "HEGELIANO-MARXIANAS"	113
2.1 Emancipação histórica e Estado universal e homogêneo	113
2.1.1 <i>Fim da história e antropoteísmo: Kojève para além de Heidegger</i>	119
2.1.2 <i>Hegel entre Solov'ëv e Marx</i>	127
2.2 Espírito, tempo histórico e Estado moderno: Hegel e o Estado depois da Fenomenologia do espírito de Kojève	131
2.2.1 <i>Da Entfremdung (religiosa) à Veräusserung (material)</i>	138

2.2.2 <i>O não-fim da história e a ilusão da Fenomenologia do espírito</i>	145
2.2.3 <i>Weil e a hipótese de um realismo hegeliano-aristotélico</i>	145
CAPÍTULO 3	157
FILOSOFIA, VIOLÊNCIA E REALIDADE	157
O Saber absoluto como problema	157
3.1 Espírito Objetivo, Espírito Absoluto	160
3.2 Agir e criar. Premissas para uma "teologia cristã laicizada"	170
3.3. Weil explica Kojève. A Lógica da filosofia e a secularização da teologia cristã	173
3.4 Necessidade e não necessidade do Saber absoluto	173
3.4.1 <i>A "feliz contradição" de Hegel</i>	193
3.5 Resultados kojévianos	202
3.5.1 <i>A questão do Livro e o pseudo-marxismo de Kojève</i>	209
CONCLUSÕES	213
EM BUSCA DO SENTIDO DA HISTÓRIA	213
O "Sistema entre teologia, política e realidade	213
POSFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA	223
Fim da história e dualismo (fazer e saber) em Hegel e Koyré	
<i>Claudio Tuozzolo</i>	
REFERÊNCIAS	243

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Apresentar ao leitor de língua portuguesa a obra de Edoardo Raimondi, escrita em italiano e publicada recentemente na prestigiosa coleção *Filosofie*, das edições Mimesis de Milão-Udine, é para mim uma tarefa, ao mesmo tempo, fácil e prazerosa. Tendo colaborado na revisão da excelente tradução de Judikael Castelo Branco, fui levado a ler com redobrada atenção o resultado da pesquisa na qual o autor expõe com galhardia e consistência a relação de duas obras filosóficas, situadas justamente entre as mais representativas da filosofia francesa do século XX, as de Alexandre Kojève e Eric Weil, com Hegel, um dos gigantes da filosofia universal que, como é sabido, não foge à polêmica e não deixa seus críticos sem resposta.

Como os verdadeiros filósofos, Kojève e Weil conquistaram seu espaço no cenário da tradição do ocidente porque suas obras estabeleceram interlocuções fecundas com grandes antecedentes filosóficos e provocaram reações que fizeram avançar o estado da arte. Desde o início de suas carreiras os escritos desses filósofos revelaram uma das características mais marcantes de uma verdadeira filosofia, a saber, o fato de não admitir interpretações unívocas e não produzir ingênuas unanimidades.

A interpretação de Edoardo Raimondi dessa espécie de emparelamento de Hegel entre Kojève e Weil revela de maneira exemplar o espírito da discussão que eles provocaram no âmbito da *Hegel renaissance*. Ancorado na leitura atenta dos principais textos dos dois intérpretes de Hegel, bem como na assimilação crítica da vasta literatura a respeito dessa vaga que abalou até os fundamentos da filosofia francesa em meados do século XX, o autor entra no cerne do debate desencadeado por esse renascimento. O confronto entre as duas recepções hegelianas não pretende apenas repertoriar resultados já adquiridos no âmbito do debate, mas, como afirma o autor na Introdução do presente volume, "lançar nova luz sobre problemas fundamentais das condições históricas presentes, aquela em que hoje tragicamente nos encontramos obrigados a viver na condição de espectadores sempre mais conscientes do eclipse da modernidade". Para tanto, o autor elabora uma "acurada reconstrução histórico-filosófica das correntes de pensamento que influenciaram

tanto a *Hegel renaissance* no seu conjunto quanto a Kojève e Weil, certamente entre os nomes mais ativos daquele renascimento". Segundo Raimondi, a tentativa de "compreender, com Hegel, a história, a filosofia e a política, em uma época de crise, foi o objetivo principal visado tanto por Kojève como por Weil em todo o trajeto de suas aventuras intelectuais".

Servindo-se de ampla cultura histórica e de perspicaz compreensão do que estava em jogo no debate, Edoardo Raimondi, como afirmou na Conclusão da sua pesquisa, analisou com acribia as duas questões fundamentais, que Kojève e Weil tentaram responder de modos distintos e à luz do próprio presente: "Antes de tudo: é possível esboçar um sentido universal e sistemático da história humana? E se esse sentido está sempre em devir, como podemos julgar de maneira legítima os fatos e os eventos particulares da realidade sociopolítica que se nos apresentam no presente?".

A ousadia de se defrontar com as questões de um debate que ainda está produzindo expressivos resultados teóricos, como se vê pela atualidade da bibliografia utilizada pelo autor, um grande debate que, portanto, não está isento de guinadas internas, de mudanças de enfoque e de correções teóricas, revelou todo o seu alcance filosófico na presente obra por meio de um texto denso, analiticamente correto, criticamente fundamentado, que não sucumbe às facilidades da apologia ingênua nem se deixa seduzir pelos encantos da crítica retórica.

O que o leitor encontrará neste volume não é uma paráfrase de um debate filosófico ainda em curso, mas uma honesta tentativa de captar o que realmente importa nesse confronto de ideias no campo da história, da filosofia e da política, "à sombra do Saber Absoluto", como reza o subtítulo da obra. Em última análise, as questões centrais desse confronto de ideias constituem aquela que, desde Aristóteles, foi chamada de "filosofia das coisas humanas". Saiba, portanto, o leitor, que não será poupado do esforço do conceito ao se dispor a acompanhar o autor nesse importante debate da filosofia contemporânea.

Marcelo Perine.

INTRODUÇÃO

A crise consiste precisamente no fato de que o velho
morre e o novo não pode nascer:
neste interregno observamos os mais variados
fenômenos mórbidos
(A. Gramsci, *Quaderni del carcere*)

As interpretações hegelianas de Alexandre Kojève (1902-1968) e de Eric Weil (1904-1977) são filhas de seu tempo, profundamente influenciadas pelas questões históricas e políticas da época em que foram concebidas. Hoje, colocá-las em confronto, traçando outa vez suas semelhanças e diferenças fundamentais, é útil por pelo menos duas razões principais: reler com lentes novas e com um maior desprendimento crítico os debates filosóficos e políticos de uma precisa fase histórica do século XX, na França e na Europa; e demonstrar como esses dois autores específicos, que acabaram por adotar perspectivas eminentemente *pós-hegelianas*, propuseram, de fato, dois modos distintos de compreender a relação entre filosofia e realidade, que se puseram *emblematicamente* nos antípodas, embora ambos surgidos à luz da crise da modernidade.

As respostas teóricas e práticas que os dois intérpretes apresentaram diante da crise do mundo moderno, como protagonistas da célebre *Hegel renaissance* francesa iniciada durante os anos vinte do século passado, ainda merecem ser indagadas em sua razão de ser fundamental: um confronto que, até agora, não parece ter sido desenvolvido de modo realmente exaustivo. Logo, são diversos os motivos que me levaram a tratar desse tema. Razões que não concernem apenas à necessidade de preencher uma lacuna historiográfica de fundo, especialmente no que diz respeito ao pensamento weiliano. Por outro lado, poderíamos nos perguntar por que concentrar uma pesquisa desse gênero sobre dois intérpretes de Hegel inseridos em um contexto histórico e filosófico amplamente estudado, pelo menos

até uma década atrás, em particular na Itália, na França e nos Estados Unidos¹. Uma primeira resposta, que vale apenas como via de introdução, é simples, mas essencial: o confronto entre as duas intrincadas recepções hegelianas poderá lançar novas luzes sobre problemas fundamentais das condições históricas presentes, aquelas nas quais nos vemos hoje tragicamente obrigados a viver como espectadores sempre mais conscientes do eclipse da modernidade. Tal objetivo, porém, não pode prescindir de uma acurada reconstrução histórico-filosófica das correntes de pensamento que influenciaram tanto a *Hegel renaissance* no seu conjunto quanto a figuras proeminentes desse renascimento, como Kojève e Weil. Além disso, tentar compreender a história, a filosofia e a política com as lentes de Hegel em uma época de crise foi o objetivo principal visado tanto por Kojève como por Weil ao longo de suas aventuras intelectuais.

Ambos franceses de adoção, um russo e o outro judeu-alemão, os dois contemporâneos conheceram-se em Paris no início dos anos 1930, vivendo intensamente tanto os debates acadêmicos da cidade no período entre as duas Guerras quanto os eventos históricos do seu tempo crítico. Durante o segundo conflito mundial, não por acaso, ambos decidiram participar da *resistance*, ainda mais porque a função e os escopos da filosofia, quer para Kojève quer para Weil, não podiam mais ser reduzidos a questões de gabinete².

Realidade e discurso, práxis e teoria, história e filosofia aparecem como os termos fundamentais de uma relação que continua no centro dos interesses práticos e especulativos dos dois intérpretes de Hegel. A partir deste ponto, no primeiro capítulo, veremos como Kojève e Weil receberam o sistema hegeliano à luz da própria

¹ Tentei reconstruir de forma progressiva as principais linhas interpretativas que, até o momento, caracterizaram o debate científico na Itália e no exterior, tanto sobre a *Hegel renaissance* quanto sobre o pensamento de Kojève e de Weil. Sabe-se que acerca do curso kojéviano foram desenvolvidos amplos estudos críticos desde meados dos anos de 1980, *in primis* na França e nos Estados Unidos. Na Itália, é sobretudo devido ao trabalho de tradução e de reconstrução histórico-filosófica realizado por Marco Filoni no arco das duas últimas décadas que existem hoje extensas revisões sobre a vida e sobre o pensamento de Kojève acessíveis ao leitor italiano. Ao contrário, desde o final dos anos 1980, a atenção pela filosofia weiliana vem aos poucos desvanecendo, tanto em âmbito nacional quanto no internacional, depois que a Escola de Urbino, particularmente graças a Livio Sichirollo, encarregou-se de divulgar a obra de Weil na Itália, logo depois da sua morte. Constituem exceções algumas tendências científicas e acadêmicas atuais na França, em Portugal e, sobretudo, no Brasil, que, como veremos, mostram, já há alguns anos, um renovado e vivo interesse pela filosofia weiliana.

² Cf. abaixo, §§ 1.1 e 1.4.

formação inicial, assinalada, ao menos em parte, por um neokantismo que havia se desenvolvido entre Karl Jaspers (mestre de Kojève) e Ernst Cassirer (mestre de Weil). É um dado conhecido que os famosos seminários hegelianos ministrados na École Pratique des Hautes Études, confiados por Alexandre Koyré a Kojève em 1933, demarcaram uma data crucial para a *Hegel renaissance*³. A teologia kierkegaardiana de Jean Wahl, o platonismo de Koyré, a fenomenologia husserliana, as teses principais de Heidegger em *Sein und Zeit*, a reação ao reducionismo epistemológico e os novos interesses surrealistas da psicanálise, bem como a descoberta da filosofia do jovem Marx, foram os ingredientes essenciais que permitiram a Kojève reler a *Fenomenologia do espírito* de Hegel em chave antropológica, fenomenológica e existencialista. Disso decorreu uma revisitação do hegelianismo em ótica *dualista* e *subjetivista*, como também uma distorção da objetividade da *dialética* e do significado da hegeliana *negação determinada*. A comprovada tentativa de Koyré de trazer de volta à terra o *Geist* hegeliano através da fenomenologia husserliano-heideggeriana encontrou, assim, um terreno fértil nos seminários na Hautes Études, nos quais Kojève procurou demonstrar o que Koyré, durante a primeira metade da década de 1930, havia apenas hipotetizado: a famosa teoria do *fin de l'histoire*⁴. E assim, Kojève, fazendo agir sobre um Hegel "fenomenológico" e "existencialista" o pensamento de um jovem Marx ainda influenciado por Feuerbach (sobretudo aquele dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*), chegou à conclusão do radical ateísmo da filosofia hegeliana. Dessa conclusão derivou uma verdadeira heterodoxia "hegeliano-marxista", que alimentou uma concepção *teológica* e *escatológica* da história capaz de justificar, *de forma laica*, a suposta realização do paraíso terrestre, o triunfo eterno da forma do Estado moderno enquanto "Estado universal e homogêneo". Todavia, esta teologia laicizada permanece inevitavelmente suspensa entre revolução e reação: não foi por acaso que, sobretudo depois da década de 1950, as teses finais de Kojève pareciam afastar-se de modo definitivo de toda forma autêntica de "hegeliano-marxismo"⁵.

³ Cf. abaixo, § 1.3.

⁴ Cf. abaixo, § 1.2.

⁵ Cf. abaixo, § 1.5.

À luz de tudo isso, o segundo capítulo deste livro se interroga sobre como Kojève e Weil interpretaram a filosofia da história hegeliana e, portanto, a razão de ser do Estado moderno, dando vida a “hegeliano-marxismos” diferentemente heterodoxos. Veremos como Weil, um dos frequentadores dos seminários kojévianos, claramente compartilhou, pelo menos até a década de 1950, alguns dos temas do comentário de Kojève sobre Hegel, *in primis* a ideia de que o sujeito principal da História só poderia ser o homem *alienado*, o *servo*, de hegeliana memória, em constante busca de *reconhecimento* e de *satisfação* concreta: a luta revolucionária pelo reconhecimento de si e a função do trabalho se confirmam como as molas do devir histórico, compreensível, assim, como processo de emancipação universal posto em movimento pelos protagonistas da modernidade, aquelas subjetividades históricas concretamente impulsionadas a exercer a própria negatividade. Logo, também para Weil, o ápice desse processo, como o Hegel de Kojève havia afirmado, revelou-se ser a Revolução Francesa, evento epocal que levou à plena maturidade o desenvolvimento do mundo moderno através da afirmação política do princípio de igualdade entre os homens. Todavia, isso não impediu Weil de pôr em discussão, desde o início, as conclusões hegeliano-kojévianas, que tinham levado a uma verdadeira *ideologia do fim*: fim da história e da filosofia que, com Hegel, havia se transformado em sabedoria absoluta, tendo revelado de uma vez por todas a Verdade encarnada da existência humana. Mesmo admitindo, com Kojève, que na *Fenomenologia do espírito* havia sido efetivamente afirmada a conquista do fim universal da História – o completo reconhecimento de todos e de cada um no mundo real –, Weil defende que não é dessa obra que se deve iniciar quando se deseja, de fato, compreender o sistema de Hegel. Antes, considerando os escritos da maturidade (aqueles do sistema *completo*), Weil procurou mostrar como a filosofia da história hegeliana não pode ser reduzida a uma “teologia laicizada”, elemento que, ao contrário, tanto os desenvolvimentos do existencialismo francês quanto um marxismo ortodoxo já haviam posto *in nuce* de modos diferentes. Ademais, o dualismo subjetivista de Kojève tinha, de algum modo, conseguido reconduzir o pensamento hegeliano a ditames teóricos não só de molde kantiano e heideggeriano, mas, acima de tudo, de matriz essencialmente platônica (e cristã). A muito conhecida

teoria do *desejo de desejo*, ilicitamente originada da leitura do IV capítulo da *Fenomenologia do espírito*, mostrava assim o aspecto “antropológico” de um dualismo fenomenológico e ontológico de matriz husserliana e heideggeriana, que Koyré já havia utilizado em sua releitura de Hegel. Disso derivou um subjetivismo essencialmente *abstrato* que relegou a dialética objetiva de Hegel ao âmbito exclusivo da temporalidade humana. Em suma, neste cenário interpretativo, o pensamento do jovem Marx funde-se com o de um Hegel humanista e existencialista, para reafirmar os direitos da *liberdade* humana e agente e para evitar as teorias economicistas e reducionistas da história impostas pelo dogma marxista. Tendo em mente tais pressupostos históricos e filosóficos, a exegese de Weil procurou, antes de tudo, rever a conexão fundamental entre *necessidade* e *desejo* – elementos que a leitura kojéviana havia perigosamente dividido –, não se esquecendo de salvaguardar o valor da dialética objetiva hegeliana. Em síntese, para Weil, tratava-se de reafirmar a importância da subjetividade moderna, livre e razoável, mas também de não renunciar a um *monismo ontológico* capaz de garantir a *concretude objetiva* dos sujeitos históricos da transformação⁶. Assim, Weil se voltava para Aristóteles e não para Platão a fim de examinar o significado de um novo *realismo* hegeliano⁷.

Em todo caso, a experiência da guerra total e das tiranias modernas pôs definitivamente em crise as principais categorias filosófico-políticas da modernidade – o “homem” como ente substancial e necessariamente racional, a “história” como progresso teleológico orientado e orientável, o “trabalho” como principal instrumento da emancipação humana. Logo, tudo isso deveria lidar com a questão da *violência* do mundo, com a recusa da Razão e da Verdade, enquanto termos de um discurso que só poderia ser assumido *metafisicamente*⁸. Como veremos no terceiro capítulo, foi sobretudo em virtude desse problema crucial que as teses pós-hegelianas de Kojève e de Weil se dirigiram para perspectivas radicalmente diferentes. Tratava-se, em última análise, de uma nova compreensão do significado do saber absoluto hegeliano: se Weil fornecia para isso uma nova leitura *não* metafísica, através da

⁶ Cf. abaixo, § 1.4.1.

⁷ Em todo este trabalho, retornaremos muitas vezes ao aristotelismo de Weil, assim como ao intrincado platonismo de Kojève. Por enquanto, cf. abaixo, §§ 1.8.1 e 2.2.3.

⁸ Cf. abaixo, §§ 3.3 e 3.4.

revalorização (seguramente *não* com um molde existencialista) de Kant e de Marx, Kojève confirmava (não sem possíveis e arriscadas aporias) a sua concepção teológico-secular da história, que só poderia radicalizar-se através da narração ideológica do fim “universal e homogêneo”, que Weil não hesitou em rejeitar⁹.

Enfim, uma breve nota introdutória sobre o método de investigação adotado. Antes de tudo, mais do que propor um novo exame geral acerca do contexto cultural da *Hegel renaissance*, preferi concentrar-me diretamente no confronto Kojève/Weil, seja para reconstruir um preciso percurso temático comum aos dois autores seja para fazer emergir, sob um ângulo diferente, o contexto histórico e teórico peculiar a ambos. Para tanto, confrontei os textos hegelianos que serviram de objeto de interpretação com as produções exegéticas dos dois filósofos. Tratou-se, de fato, não apenas de reconstruir temática e cronologicamente o pensamento de Kojève e de Weil, mas também de indagar com a maior exatidão possível as principais teorias filosóficas que, sobretudo entre as décadas de 1930 e 1950, influenciaram as duas interpretações hegelianas postas em confronto. É evidente que os conteúdos dos seminários kojévianos, aos quais Weil assistiu, representam necessariamente um primeiro ponto de partida. Neste sentido, também ficará claro como a formação acadêmica inicial de ambos desempenhou um papel fundamental nos processos exegéticos postos em prática*.

⁹ Cf. abaixo, § 3.5.

* Na edição em italiano, o autor indica as páginas das obras originais seguidas das traduções para o seu idioma. Aqui, utilizamos as versões em português disponíveis para os trabalhos mais citados de Kojève e Weil. Nos outros casos, traduzimos diretamente das edições italianas usadas por Raimondi, comparando, quando possível, com as traduções brasileiras devidamente incluídas nas referências ao final deste volume [NDT].

CAPÍTULO 1

HETERODOXIAS HEGELIANAS

1.1 Kojève, Weil e a Hegel renaissance

Alexandre Kojève e Eric Weil se conheceram em Paris, muito provavelmente em 1933. Mas os caminhos que os levaram à França, dentro de uma situação histórico-filosófica marcada pelo renascimento dos estudos hegelianos, têm origens teóricas e culturais diferentes. O primeiro, Aleksandr Kožévníkov, nascido em Moscou em 1902, fugiu da Rússia logo depois do estopim da Revolução de outubro, indo primeiro para a Alemanha. Absorveu a amplitude dos debates sobre o pensamento de Kant em Heidelberg, onde frequentou os cursos de Heinrich Rickert e conheceu Karl Jaspers, sob cuja direção desenvolveu a sua tese de doutorado em 1926, com um trabalho sobre o pensamento do teólogo Vladimir Sergeevič Solov'ëv, conhecido como o "Hegel russo" – tese que assinalará uma etapa fundamental do seu *iter* acadêmico e especulativo¹. Foi assim que a mística e a teologia, a combinação entre platonismo e cristianismo, o interesse pelo budismo e pelas obras de Dostoievski passaram a representar os elementos basilares constitutivos do *humus* cultural de Kojève, a tal ponto que ele jamais deixou de ser um membro eminentemente espiritual de uma verdadeira "nação apocalíptica", como observou Jacob Taubes na sua correspondência com Carl Schmitt².

¹ Cf. J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*. Merve: Berlim, 1987, p. 69. Sobrinho do célebre pintor Vasilij Kandinskij, o jovem Kožévníkov, passando primeiro pela Polônia, desembarcou em Berlim no verão de 1920 com o amigo George Witt e começou a acompanhar os cursos de Filosofia em Heidelberg já em 1921. Sobre o significado da vivência revolucionária, como da sucessiva fase do terror que a seguiu, se deteve, com particular atenção, D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990, p. 39-78. Para a formação intelectual de Kojève, como testemunhado pelo seu *diário filosófico*, foram de fundamental importância também os "salões" moscovitas em que se desenvolveu o epílogo do renascimento filosófico russo (cf. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008, p. 34-101; nova edição revista e ampliada em M. FILONI, *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2021). Sobre os anos da sua formação universitária, entre Heidelberg e Berlim, cf. também M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 102-168. No que concerne à primeira versão da tese doutoral do jovem estudante que, no entretempo, germanizou o sobrenome (para depois afrancesá-lo), cf. A. KOSCHEWNIKOFF, *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's. Dissertation, Berlin-Heidelberg, 1924-1925*: uma cópia está depositada na biblioteca da Reprecht-Karls Universität de Heidelberg.

² Cf. J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt*, p. 76. Cf. M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 47. Voltarei em breve à relação entre Kojève e Schmitt.

Weil, alemão de origem judaica, nascido em Parchim, em Meclemburgo, em 1904, irá se formar entre Berlim e Hamburgo, entrando em contato direto com o círculo intelectual reunido ao redor da biblioteca de Aby Warburg e daquele que se tornaria o seu mestre: Ernst Cassirer, com o qual doutorou-se em 1928, com uma tese sobre o pensamento de Pietro Pomponazzi³. Desde então, tornaram-se para sempre imprescindíveis os seus interesses pela Renascença italiana e pelo pensamento aristotélico, certamente maturados em um ambiente histórico e social caracterizado por um "humanismo de perfil weimariano", como foi sublinhado por Giuseppe Bevilacqua⁴. Todavia, não obstante os diversos temas filosóficos de base, que se revelaram essenciais para as respectivas leituras hegelianas, tanto Kojève quanto Weil puderam assimilar a qualidade dos debates neokantianos que se afirmaram, na Alemanha no início do século XX, introjetando desses debates sobretudo a noção filosófica de "sistema"⁵.

³ Cf. E. WEIL, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt* (1928), dissertação depois publicada com o título *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, em "Archiv für Geschichte der Philosophie", XLI, n. 1-2, 1932.

⁴ Cf. G. BEVILACQUA, "In limine", texto redigido para o Seminário sobre Eric Weil que ocorreu em novembro de 1979, na Scuola Normale Superiore di Pisa, publicado primeiro nos *Annali* da Scuola, 1981, fasc. 4, e depois em E. WEIL, *Questioni tedesche*. Urbino: Quattroventi, 1982, p. 6. Weil se inscreve na universidade de Berlim em 1922, para depois chegar a Hamburgo, estudando matemática, medicina e filosofia. Para uma reconstrução da vida e da formação original do estudante, como das relações com o mestre Cassirer, cf. L. SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni*. Studi su Eric Weil. Bologna: Il Mulino, 1997, p. 13-18; L. SICHIROLLO, "Eric Weil e la sua opera oggi". In: E. WEIL, *Masse e individui storici*. Milano: Feltrinelli, 1980; M. PERINE, *Filosofia e violenza*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. São Paulo: Loyola, 1987; M. FILONI, "Eric Weil". *Pensare il mondo. Filosofia. Dialettica*. Realtà. Pistoia: CRT, 2000, p. 143-147. Veja-se também o recentíssimo volume de A. DELIGNE, *L'itinéraire philosophique du jeune Eric Weil*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2022. Sobre a importância que assume a frequência da biblioteca Warburg, cf. M. LEJBOWICZ, "Eric Weil et l'histoire de l'astrologie: éléments d'un itinéraire". In: *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 93-96; A. DELIGNE, *L'itinéraire philosophique du jeune Eric Weil*, p. 89-132. Foi assim que Weil pôde entrar em contato com os maiores expoentes da cultura alemã dos anos 1920. Cf. BEVILACQUA, "In limine", p. 6-7.

⁵ Sobre o iter acadêmico de Kojève "entre neokantismo e existencialismo", que se desenvolveu entre os debates da época da escola de Baden, cf. em particular M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 109-138; sobre os caracteres essenciais da ramificação marburguesa do neokantismo, na qual se inserem Cassirer e o seu jovem aluno, cf. G. BEVILACQUA, "Presentazione a Eric Weil". In: E. WEIL, *Questioni tedesche*, p. 17. Ademais, já em 1933, Weil conseguiu publicar pela revista *Kant Studien* uma revisão sobre Kant de Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantische Kritik*, o título do livro editado em 1931. Aqui, Weil retrçou toda uma série de temáticas kantianas para desenvolver no decorrer da década de 1960, a desvelar a natureza essencialmente prática de todo o sistema de Kant. Cf. G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der Kantische Kritik*. Tübingen: Mohr, 1931. A revisão de Weil foi retomada e revista no prefácio da edição francesa de *Critique et morale chez Kant*, Beauchesne: Paris, 1961; cf. "Prefazione à G. Krüger, Critique et morale chez Kant". In: E. WEIL, *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1963.

Portanto, foi na capital francesa que os dois se encontraram, graças a um importante amigo em comum, nomeado, em 1932, diretor da seção de Ciências da Religião da École Pratique des Hautes Études: o russo Alexandre Koyré. Se, na verdade, o conacional Kojève pôde conhecê-lo já em 1926, em Berlim, Weil, que fugiu para Paris no alvorecer do regime nazista, entrou em contato com Koyré quando passou a frequentar de forma assídua os ambientes acadêmicos da École⁶. O fato é que a extrema generosidade de Koyré permitiu aos dois franceses de adoção encontrarem nele um sólido e válido guia acadêmico, a ponto de se consagrarem em uníssono como autênticos *esprits supérieurs*, cujos destinos acabaram por cruzar-se definitivamente. Foi Raymond Aron que os rebatizou assim, sendo ele também outro protagonista da chamada *Hegel renaissance*⁷. Ademais, foi justamente o nome de Hegel que reuniu de forma tão profunda Koyré, Kojève e Weil: os três começaram a colaborar na revista *Recherches philosophiques*, que o próprio Koyré ajudou a fundar e a manter ativa de 1934 a 1937, e cujos volumes representam ainda hoje um precioso testemunho do debate filosófico e científico dos anos 1930 – para Weil

⁶ Sobre o primeiro encontro entre os dois russos – depois tornados também cunhados – cf. o testemunho da amiga comum Denyse Harari, transmitido no programa radiofônico de Jean Daive, "Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire", difundido pela France Culture, Bibliothèque National, Paris, 11 de novembro de 1986. O relato é reportado também em D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, p. 154; M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 16. Kojève, graças ao apoio de Koyré, conseguiu conquistar o título de *élève diplômé* da École em 1933, apresentando uma reelaboração em francês da sua tese de doutorado, então intitulada "La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev", in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XIV, n. 6, 1934, p. 534-554 e XV, 1935, n. 1-2, p. 110-152. Eric Weil, que fugiu da Alemanha nazista no decorrer do mesmo ano, conseguiria o mesmo diploma apenas em 1938, com o trabalho *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, cujo orientador foi também Koyré. Cf. E. WEIL, *Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie* (1938), agora no mesmo volume francês que recolheu *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, p. 65-177. Sobre o itinerário franco-alemão no qual se desenvolveu os dois estudos sobre o problema da astrologia da renascença, cf. M. LEJBOWICZ, "Eric Weil et l'astrologie", p. 94. Quanto à datação da partida de Weil da Alemanha, cf. M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*. Roma: Castelvechi, 2017, p. 102. H. HENNECKE, "Von Parchim nach Paris: Eric Weil in Deutschland von 1933. Wert und Würde der erzählenden Biographie". In: Y. BIZUEL, *Gewalt. Moral, und Politik bei Eric Weil*. Hamburg: Lit, 2006, p. 19-44. Acerca do período alemão do aluno de Cassirer, veja-se também A. DELIGNE, *Eric Weil: Einführung in das Werk*, p. 45-58.

⁷ Cf. R. ARON, *Memórias*. Trad. O. Velhor. São Paulo: Nova Fronteira, 1986, p. 104. M. FILONI, *Kojève, mon ami*. Aragno, Torino, 2013, p. 64. Deve-se recordar que Weil conheceu Aron já na Alemanha: cf. R. ARON, *Memórias*, p. 109. O laço entre os dois autores é testemunhado também por A. CLÉMENT, "À la mémoire d'Eric Weil (1904-1977)", *Critique*, v. 33, n. 360, 1977, p. 554-557. Sobre o juízo extremamente positivo de Aron sobre Kojève e em particular sobre Weil, cf. R. ARON, *Memórias*, p. 811-812. Já sobre a relação entre Aron e Weil, cf. também R. COLQUHOUN, *Raymond Aron. The philosopher in History*, vol. II. London: Sage Publications, 1986, p. 646-662.

constituem também “um elemento de continuidade com o ambiente de Cassirer”⁸. Mas, se por um lado, cerca de vinte anos depois, Weil decidiria dedicar justamente a Koyré uma de suas obras mais significativas – a *Logique de la philosophie*⁹ –, por outro, o laço deste último com Kojève se tornou cada vez mais estreito a partir do final de 1932, e não só por razões meramente pessoais. De fato, naquele ano, Koyré havia iniciado um seminário sobre a filosofia da religião de Hegel, mas, chamado pouco depois ao Cairo para encargos de pesquisa, escolhe confiar a continuidade do curso ao seu conacional¹⁰. Foi assim que ganharam vida os famosos seminários kojévianos sobre a *Phänomenologie des Geistes*, cujas linhas teóricas se mostraram, de fato, como uma síntese excêntrica e intrincada dos desenvolvimentos exegéticos que, desde o final dos anos 1920 e do início da década de 1930, caracterizariam a leitura francesa do pensamento hegeliano. Obviamente, Eric Weil também participou daquelas aulas.

Além disso, o contexto filosófico francês daqueles anos já tinha assumido conotações definitivas. Com efeito, a retomada dos estudos hegelianos durante os anos 1920, se entrelaçou com várias tendências especulativas. Basta pensar na descoberta do pensamento de Husserl e de Heidegger (daí a nomeação da geração dos “3 H”: Hegel-Husserl-Heidegger)¹¹, na revalorização do pensamento existencial

⁸ L. SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, p. 18. As vicissitudes editoriais da revista, que se sucederam até o estopim da guerra, foram reconstruídas por G. JARCZYK; P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélien en France*. Paris: Albin Michel, 1996, p. 127-245, onde se evidencia que Koyré, ainda em 1939, tinha a intenção de retomar a publicação dos volumes, cf. G. CHIVILÒ, A. Kojève. *Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*. Milano: Mimesis, 2012, p. 12-13. Uma ampla documentação sobre o valor daqueles novos “laboratórios hegelianos” foi apresentada por A. BELLANTONE, *Hegel in Francia: 1817-1941*. 2 voll. Rubbettino: Soveria Manelli, 2006, p. 509-657. É preciso também recordar que um primeiro exame das principais linhas guia que orientaram os estudos das *Recherches Philosophiques* foi realizada por L. LAVELLE, *La filosofia francese tra le due guerre*. Brescia: Morcelliana, 1949, p. 136-141.

⁹ Tenha-se presente que a *Logique* weiliana é considerada por Jean Wahl como uma autêntica “*Fenomenologia do espírito* de 1950”, cujas razões veremos. Por enquanto, enviamos a M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signora*, p. 103.

¹⁰ Acontecimento sobre o qual Kojève falou a Leo Strauss na correspondência que os dois mantiveram no início da década de 1930. Cf. L. STRAUSS, *Da tirania*. Incluindo a correspondência Strauss-Kojève. São Paulo: É Realizações, 2016. Voltaremos em breve à relação Kojève-Strauss.

¹¹ Tenha-se presente que em 1929, na pequena cidade suíça de Davos, ocorreu a famosa “disputa” entre Heidegger e Cassirer, entre “existencialismo” e “neokantismo”. Sobre os conteúdos daquele congresso, cf. M. ROTH, *Knowing and history. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. New York: Cornell University Press, 1988, p. 9; 60-61. Não podemos nos esquecer de que, também em 1929, Husserl realiza em Paris duas conferências sobre a fenomenologia que resultam na publicação das “Conferências de Paris” em *Meditações cartesianas*. Daqui a afirmação, em sentido “fenomenológico-existencial”, do problema da “subjetividade” e da sua relação com a “objetividade”.

de Kierkegaard com os trabalhos de Jean Wahl, nos desenvolvimentos “freudianos” do surrealismo parisiense¹² e, numa perspectiva mais geral, no renovado interesse pela condição concreta do homem: tendências prático-teóricas que representam uma verdadeira reação ao reducionismo epistemológico em voga até aquele momento:

Em 1930, um bom número de estudantes aderiu às posições de Koyré e de Wahl, para os quais a abordagem neokantiana da história, através do estudo do desenvolvimento do pensamento científico, tinha esquecido de considerar componentes cruciais do mundo real. Em 1930, diversas forças políticas entraram em competição entre si para definir o que era o progresso: o terreno principal do confronto, porém, tinha pouco a ver com a epistemologia. Simone de Beauvoir acusou a perspectiva neokantiana de ignorar a “aventura da humanidade”, enquanto Sartre e Merleau-Ponty se convenceram de que a imposição epistemológica fosse uma forma de “pensamento abstrato” destinada a ruir diante do mundo concreto. Foi na Alemanha, portanto, que eles encontraram um movimento filosófico que parecia surgir do desejo de restituir um sentido para este mundo. A fenomenologia de Husserl e o seu desenvolvimento existencialista realizado por Heidegger atraiu muitos jovens filósofos franceses, os primeiros foram Sartre, Merleau-Ponty e Aron (...). Na Alemanha, e depois na França, o desenvolvimento da fenomenologia e do existencialismo representou uma verdadeira rebelião contra a redução neokantiana da filosofia à epistemologia. Husserl apelou ao retorno às “coisas mesmas” e as pesquisas ontológicas de Heidegger sobre o ser-no-mundo tentaram projetar a filosofia na direção de questões que os problemas do conhecimento científico, tradicionalmente, não colocavam¹³.

Precisamente a partir de 1930, Koyré passou a analisar de modo original, para dizer o mínimo, alguns problemas de Hegel, produzindo escritos que representam, sem qualquer sombra de dúvida, um verdadeiro divisor de águas histórico-

Sobre isso, cf. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggi sul pensiero di Alexandre Kojève*. Milano: Jaca Book, 1999, p. 174.

¹² Cf. ROTH, *Knowing and history*, p. 10-12, nas quais o autor sublinha a aproximação surrealista entre Hegel e Freud – operação hermenêutica diante da qual Kojève, como veremos, não fica imune.

¹³ Cf. ROTH, *Knowing and history*, p. 9.

especulativo: trata-se do “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”, comunicação apresentada no I Congresso hegeliano ocorrido em Aja, em abril de 1930, e da “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, de 1931, e de “Hegel à Iéna”, texto crucial publicado em 1934¹⁴; estudos que expuseram questões que se tornariam capitais tanto para Kojève quanto para Weil. Longe de querer reexaminar essas questões, será suficiente evidenciar alguns aspectos que retornarão de forma determinante nas duas interpretações hegelianas. Antes de tudo, é necessário dizer que a operação koyreana quer ser uma reação à vulgata interpretativa que, passando por Dilthey e por Nohl, chegou à França com Rosca e Wahl, acentuando, de forma entusiástica, a recuperação dos *Escritos teológicos juvenis* do filósofo de Stuttgart¹⁵.

¹⁴ Cf., respectivamente, A. KOYRÉ, “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France” (1930), primeiramente em *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses von 22 bis 25. April im Haag*, Mohr, Tübingen, 1931 e depois em *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*. Paris: Colin, 1961 (reeditado por Gallimard, Paris, 1972); A. KOYRÉ, “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, primeiro em *Revue philosophique*, n. 11-12, 1931, e depois na passagem do centenário hegeliano, e em *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*, Paris: Colin, 1961 (reeditado por Gallimard, Paris, 1971); A. KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* (1934), em seguida em *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*. Considere-se que depois da redação desses artigos, Koyré não escreveu mais sobre Hegel. Cf. a respeito, J. WAHL, “Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France”, *Hegel Studien, Beiheft 3, Hegel-Tage. Royaumont 1964, Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Von H. G. Gadamer, p. 15-26.

¹⁵ A *Hegel renaissance* teve início desde os inícios dos anos de 1920, como lembrou Koyré em seu “Rapport” (cf. A. KOYRÉ, “Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia”, p. 3-20). Mas foi preciso esperar Wahl para que nos aproximássemos do pensamento hegeliano “por um ângulo completamente diferente”. Cf. A. KOYRÉ, “Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia”, p. 21; J. WAHL, *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929). O texto crucial que permite a Wahl pôr em primeiro plano a figura da *consciência infeliz*, exposta no capítulo IV da *Phänomenologie des Geistes*, para demonstrar o autêntico espírito romântico, místico e cristão de Hegel, foi principalmente *Leben Jesu* – redescoberto pelo trabalho original de Wilhelm Dilthey, que em 1905 fez publicar o seu *Die Jugendgeschichte in Dilthey’s Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Leipzig, 1921. Recorde-se de que os primeiros escritos juvenis de Hegel foram editados em 1907, graças a Hermann Nohl – embora Koyré tenha datado sua publicação dois anos antes. Cf. A. KOYRÉ, “Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia”, p. 21. Também não se deve esquecer que, naquele contexto histórico-filológico, desempenharam um papel determinante as pesquisas de Dimitriu Rosa, até ali não muito conhecido (e não citado por Koyré), que em 1929 tinha traduzido o *Leben Jesu*, “acompanhando-a de uma significativa introdução crítica” com base no material fornecido por Nohl e P. Rocques (cf. R. SALVADORI, “Introduzione”, p. XIV); cf. também a tradução italiana de N. Vaccaro e E. Mori, *Hegel. Scritti teologici giovanili*. Napoli: Micromegas Guida Editori, 1972, p. 107-188. A *Vida de Jesus* foi redigida entre 9 de maio e 24 de julho de 1795, consiste, então, na “única obra completa do período bernese” (A. KOYRÉ, “Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia”, p. 107). Sobre as origens teológicas e místicas do pensamento hegeliano, veja-se ao menos G. della VOLPE, *Hegel romantico e místico (1793-1800)*, in *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*. Le Mounier, Firenze, 1929; G. LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Zürich; Wien: Europa Verlag, 1948; E. NEGRI, “Teologia e storicismo”. In: G. W. F. HEGEL, *I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*. Firenze: La nuova Italia. 1949, p. XIV-XXXVII. Entre as contribuições mais recentes que voltaram a se interrogar de modo inovador acerca da problemática da questão, é preciso recordar pelo menos S. ANCHELLA, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2008; R. FINELLI, “Una

O fato é que aquela comprovada tentativa de demonstrar a extrema religiosidade romântica de Hegel – que chegava inclusive a assumi-lo como precursor de Kierkegaard e herdeiro de uma específica tradição mística e teológico-trinitária – já se mostrava na sua mais profunda inadequação e unilateralidade¹⁶. Foi o próprio Koyré a ilustrá-la: se era de fato inegável que Hegel confiara também no modelo teológico, *in primis*, para poder dar conta da natureza objetiva da dialética, isto se deveu, no entanto, à sua “profunda irreligiosidade”, que, aliás, o tornou “ainda mais idôneo para tirar proveito das lições conceituais da teologia”¹⁷. O russo não poderia ser mais claro: com efeito, recenseando o texto de Wahl, *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, segundo o qual o filósofo alemão teria se inspirado principalmente em consolidados filões da doutrina mística, Koyré responde: “É verdade (...) que o ritmo do pensamento de Hegel imita e reforça o do pensamento místico, o ritmo da experiência de Lutero e das visões metafísicas de Boehme. Mas se fosse só isso”, acrescenta, “o pensamento de Hegel (...) seria muito pobre”¹⁸.

Koyré tinha o que dizer também sobre a outra frente da exegese, aquela através da qual se fazia agir o pensamento *existencial* de Kierkegaard sobre o jovem e fragmentário Hegel, exaltando – de modo no mínimo surpreendente – a sua genuína e romântica antissistematicidade. Todavia: “o fim que orientava a meditação hegeliana era o sistema” – abreviou o russo – “indubitavelmente, desde o final do ano de 1800, toda a sua obra já estava dominada pela ideia de sistema. Negá-lo, não

metafísica tropo ‘nobile’ del Desiderio: A. Kojève e J. Lacan”. *Consecutio Rerum*, n. 7, IV, 2019, p. 131-145.

¹⁶ Foi desse modo que se desencadeou também a célebre *Kierkegaard renaissance*, que claramente se ligou ao ressurgimento dos estudos hegelianos (cf. J. WAHL, “Hegel e Kierkegaard (1931)”. In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 55-117). O mesmo ensaio será resumido no III Congresso hegeliano internacional ocorrido em Roma, em abril de 1933, antes em *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses von 19. Bis 23. April in Rom, Tübingen 1934*, depois publicado por Wahl como Apêndice ao cap. IV de *Etudes kierkegaardiennes*, Paris 1938 (1949, 1967), p. 159-171 (cf. WAHL, J. “Hegel e Kierkegaard (1933)”. In: SALVADORI, R. (Ed.) *Interpretazioni hegeliane*, p. 119-132). Além disso, nos assuntos fundamentais que derivam daí, e *in primis* na questão paradigmática da *condition humaine*, seria reconhecido pouco depois todo o existencialismo francês.

¹⁷ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”. In: SALVADORI, R. (Ed.) *Interpretazioni hegeliane*, p. 145, nota 48. O romanticismo juvenil de Hegel constitui só um ponto inicial. Antes, tratava-se do “esforço em compreender, a *Anstrengung des Begriffs*: eis todo Hegel, o filósofo menos místico e menos religioso do seu tempo. Também as *Theologische Jugendschriften* deveriam ter se chamado *Anti-theologische Jugendschriften*”, isto é, *Escritos anti-teológicos juvenis*. Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 136, nota 17.

¹⁸ Cf. A. KOYRÉ, “Rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*”, *Revue philosophique*, n. 7-8, 1930, p. 136.

significaria talvez cometer uma injustiça diante do filósofo e desconsiderar o impulso mais profundo e vigoroso do seu pensamento?"¹⁹. Enfim, seguindo a mesma linha, um comentário que não deixava espaço a nenhuma dúvida interpretativa: "Devo confessar que, apesar do livro de Wahl, não acredito muito no desespero vivido por Hegel". Tocava-lhe "um trágico pensado" e "não um trágico vivido". Hegel sabia "que necessitava de luta, de oposição e de sofrimento para nutrir o movimento do espírito", mas o trágico, "real para o homem" não o é "de maneira alguma para Deus. Para Deus – como para Hegel –, a tragédia já está superada"²⁰. Em resumo, para Koyré, aquela situação *trágica* e *paradoxal* da existência humana – perenemente dividida entre finitude e infinitude – já estava definitivamente superada pela própria filosofia hegeliana. Ou, pelo menos, essa seria a sua verdadeira pretensão fundamental²¹.

Koyré voltou a reforçar esse argumento quer no seu segundo escrito hegeliano de 1931 – no qual acentua a função essencial da *Sprache* enquanto dimensão temporal do espírito intrinsecamente dialético – quer no seu ensaio decisivo, de 1934, "Hegel à l'éna": como se verá, o estudo que preparou definitivamente o caminho para o método interpretativo kojéviano, pondo as bases para a famosa tese sobre o hegeliano *fim da história*. É preciso, então, debruçar-se mais atentamente sobre esse ensaio.

Primeiramente, Koyré quer explicitar ainda melhor sua abordagem exegética, lançando novas luzes sobre as implicações histórico-filosóficas que foram assinaladas pela *Hegel renaissance*: se, de fato, sucedeu à redescoberta dos *Escritos teológico juvenis* um verdadeiro "fascínio" pelo jovem Hegel, isso não se deu sem o risco de desconsiderar o Hegel da *Lógica*, aquele mais estritamente especulativo²².

¹⁹ A. KOYRÉ, "Rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*", p. 136.

²⁰ Cf. A. KOYRÉ, "Rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*", p. 136. O recenseador chegou a pôr em discussão até mesmo a legitimidade das intenções fundamentais de Wahl, operando uma viragem radical de perspectiva: "Um Hegel mais humano; mas é preciso a todo custo humanizar Hegel? A sua grandeza reside na sua inumana frieza. Não no fato de ter chamado 'amor' aquilo que depois chamaria 'noção', mas, ao contrário, em ter chamado 'noção' o que havia começado por chamar 'amor'" (R. SALVADORI, "Introduzione" p. XVII-III).

²¹ Ao contrário, o paradoxo tipicamente kierkegaardiano nutre a vida da consciência religiosa: segundo essa perspectiva *antidialética*, não pode haver mediação lógica definitiva entre finitude e infinitude, postas em uma relação perenemente *heterogênea*. Para Kierkegaard, a própria *personalidade* que continuará a opor-se constantemente àquela pretensão. Cf. J. WAHL, "Hegel et Kierkegaard" (1931), p. 59-60.

²² Cf. A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 136.

Mas havia outra razão pela qual Koyré fora levado a considerar “perigoso pôr os *Escritos juvenis* na base da hermenêutica hegeliana”; pois entre o *Systemfragment* frankfurtiano de 1800 e a *Fenomenologia* de 1807, colocava-se “toda a produção de Hegel em Jena: os cursos e os artigos de um período de trabalho intelectual que o exegeta definiu, sem hesitação, como “particularmente intenso e fecundo”, “indubitavelmente definitivo para a sua formação”, bem como “mais importante do que os de Berna e Frankfurt”²³. Portanto, é a partir dessas premissas que Koyré se lança à reavaliação de toda a *Jenenser Logik*, laboratório fundamental que permitiu que Hegel desse conta de modo exaustivo da natureza do movimento dialético e da negatividade *determinada* do real. Se Hegel, já em Frankfurt, pôde vislumbrar o Absoluto como dimensão operativa da “unificação da unificação e da não unificação” [*Vereinigung der Vereinigung und der Nichtvereinigung*], somente as reelaborações de Jena permitiriam chegar à formulação lógica que sancionava “a identidade da identidade e da não identidade” – da qual mostraria as implicações fundamentais precisamente na madura *Ciência da lógica*²⁴. Logo, esse resultado foi alcançado também em virtude das críticas dirigidas aos sistemas de Fichte e de Schelling; e se estes últimos indicaram “o valor positivo do negativo” – comenta Koyré – “o papel da negação, do *não* enquanto oposto ao *sim* (do *não* em virtude do qual o *sim* que o supera conquista o próprio sentido afirmativo e positivo)”; se os dois filósofos compreenderam que “a unidade real, viva, ‘orgânica’ da vida e do espírito, não consiste na abstração, mas na unificação do múltiplice”, não obstante, não souberam “pôr o *não* em seu verdadeiro lugar: isto é, no próprio Absoluto positivo”. Não por

²³ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 137.

²⁴ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 146. Hegel, cinco anos depois de ter escrito *Leben Jesu* – precisamente em 14 de setembro de 1800 – redige em Frankfurt o que nos chegou mediante Nohl com o título de “Fragmento de sistema”, dito também “Fragmento sistemático”. Ali se sustenta: “Deveria então dizer que a vida é a união da união e da não união: e assim toda expressão é o produto da reflexão” (G. W. F. HEGEL, *I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*. Firenze: La Nuova Italia, 1949, p. 30). Uma vez atravessado o período jenense, Hegel retornaria a reiterar no livro I da *Wissenschaft der Logik*: “A análise do início daria, assim, o conceito da unidade do ser e do não ser – ou seja, em forma mais refletida, da unidade do ser diferente e do ser não diferente – ou da identidade da identidade e da não identidade. Esse conceito poderia ser considerado como a primeira, a mais pura, isto é, a abstrata definição do absoluto” (G. W. F. HEGEL, *Ciência da lógica 1*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 73). Os livros II e III, ao contrário, foram publicados pela primeira vez entre 1813 e 1816. Koyré, assim, entende mostrar a relação eminentemente dialética e unitária que subsistiria entre os escritos do período frankfurtiano e a fase de Jena – cujo ápice é a *Phänomenologie*. Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 140.

acaso, o Absoluto fichtiano “suprime o *não*”, enquanto o schellinguiano “o ignora”: por conseguinte, resultaram disso dois Absolutos *separados*, “transcendentes ao ser e à razão: imóveis e inconscientes”²⁵. Nesse sentido, a obra hegeliana deveria procurar reconciliar de uma vez por todas a cisão entre o uno e o múltiplo, entre o infinito e o finito, pondo, assim, “na eternidade, o tempo, o movimento, a inquietude” que Hegel considerou “a essência mesma do real”²⁶.

É desse modo que os reconhecidos temas teológicos fundamentais, que operaram nas origens do sistema, tiveram que, para o Hegel de Koyré, ser superados dialeticamente. Em outros termos, tratava-se, novamente, de reconciliar o *tempo* e a *eternidade*, de dissolver em definitivo o paradoxo existencial que, em contraste, reapareceria em Kierkegaard: era também preciso reunificar de forma efetiva a esfera da subjetividade com a da objetividade. Por outro lado, Koyré mostrava como a *Phänomenologie des Geistes* desenvolveu exaustivamente outro conceito de grande monta, identificado em Jena, que parecia afirmar: *Geist ist Zeit*, Espírito é tempo²⁷. Se, por um lado, foi possível sancionar desse modo a radical temporalidade do Espírito – que na acepção hegeliana não tinha mais nenhuma relação com uma dimensão abstrata e transcendente da existência –, por outro, Koyré teve, necessariamente, que recuperar alguns elementos já salientados na leitura teológico-existencial de Wahl:

A inquietude do ser (...) parece ter sido a mais profunda intuição metafísica de Hegel (...). O ser é inquieto, quer dizer, ele não repousa em si mesmo, não é si mesmo, é outro de si, insatisfeito de si; ou melhor, o ser não repousa em si mesmo, mas foge de si e se nega, para tornar-se outro de si e, desse modo, realizar-se na e através da negação de si. Dissemos em outro lugar, e

²⁵ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 146. Aqui, Koyré faz referência ao escrito jenense sobre a *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, datado de 1801: Cf. ed. orig. in *Werke* 2, p. 9 ss.

²⁶ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 146.

²⁷ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 159. O autor o havia reiterado à margem da sua “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”: “À época de Jena, Hegel tinha escrito: *Geist ist Zeit*”. Não obstante, aquela frase – esboçada no caderno que compreende os cursos universitários de 1803-4 sobre a *Filosofia da natureza* – já foi reconstruída por Johannes Hoffmeister como *Geist ist in der Zeit*. Estabelece-se, assim, uma diferença substancial entre as interpretações filológicas que resultaria determinante para os êxitos da recepção koyreana. Cf. A. KOYRÉ, “Nota sulla lingua e la terminologia hegeliana”, p. 50; A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 159.

aproveitamos para repeti-lo, que essa intuição nos parece ser essencialmente a do homem, e também essencialmente a do tempo²⁸.

A inquietude de um ser radicalmente marcado pela negatividade, porque essencialmente inscrito na temporalidade: é evidente que se falava do fato da *existência* humana – que caberia à *Phänomenologie* revelar na sua estrutura fundamental. Com efeito, somente o indivíduo histórico pode negar de forma ativa o ser dado e progredir no tempo rumo à reconciliação concreta com o Outro de si. Portanto, nessa perspectiva, não surpreende que o empenho irreligioso da lição teológico-cristã tenha mostrado a “dúplice origem” da própria filosofia hegeliana, da qual teria derivado seu suposto “constante dualismo”²⁹. Koyré explicava: “Enquanto a dialética teológica é uma dialética do intemporal, a histórica é uma dialética do tempo” e se a primeira comporta “o primado do passado, porque no *nunc aeternitatis* tudo já está realizado”, a segunda implica “o primado do futuro, uma vez que no *nunc* histórico o presente só tem sentido em relação ao futuro que essa dialética projeta diante de si, que preanuncia e que, finalmente, realizará ao suprimi-lo”³⁰. Em suma, para Koyré, o autor da *Phänomenologie des Geistes* havia reproposto uma concepção substancialmente dualista do real, na qual apenas o âmbito da existência finita seria capaz de se manifestar de maneira efetiva como processo histórico-dialético, enquanto dimensão concreta da dramática condição humana: o motor de tal movimento universal, constantemente em ação, confirma aquele profundo senso de *insatisfação* que constringe os indivíduos históricos e particulares.

²⁸ A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 146-147, nota 53. Koyré, então, admite: “É muito possível, e mesmo muito provável, que a meditação sobre os temas paracelsianos e boehmianos ajude Hegel a tomar consciência do papel da negação, do Não”, remetendo assim às “profundíssimas considerações de J. Wahl” (A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 146, nota 52). Todavia, como resumiu Roth: “Se a interpretação de Wahl é existencial e teológica, a de Koyré é histórica e antropológica. Para Wahl, a história do progresso é escrita na linguagem da eternidade; para Koyré esta história só pode se tornar sensata se compreendida no discurso dos homens – temporais e históricos”. M. ROTH, *Knowing and history*, p. 6-7.

²⁹ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 145, nota 48.

³⁰ A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 145, nota 48.

1.2 A existência humana entre teologia e fenomenologia

Se é verdade que o jovem Hegel havia feito uso dos ditames conceituais da teologia, então isso explicaria definitivamente por que a “categoria principal da consciência ‘histórica’ não” é “a recordação, mas a espera, o anúncio, a promessa”, o que pode assegurar a *projeção* contínua de si mesmo para um futuro de esperança e de satisfação ainda inalcançado, mas sempre alcançável”³¹. Tanto que “o primeiro exemplo de tal consciência” foi “o de Abraão, analisado por Hegel em seus *Escritos teológicos*”, elemento que Wahl já havia encontrado, não por acaso, em Kierkegaard³². Todavia, para Hegel, o conseguinte paradoxo existencial que decorre disso deveria ser resolvido de uma vez por todas: era preciso tornar verdadeira a eternidade no tempo histórico e realizar aquele Absoluto que, de toda forma, acabaria por mostrar-se “imóvel quanto ao seu ser”. Em definitivo, o Absoluto teria que permanecer “compromisso ou, se preferirmos, síntese da história e da teologia, movimento eterno, eternamente realizado. Ideia cuja derivação bohemiana nos parece incontestável, e que, em Boheme, é o resultado de um compromisso análogo”³³. Logo, parece evidente que só depois de pôr em discussão a estrutura do “tempo” hegeliano, Koyré quis valer-se também do pensamento de Husserl e de Heidegger. A respeito do primeiro, o russo não hesitou, pois através da *Jenenser Philosophie* – a estrada “que leva do *Systemfragment* frankfurtiano à *Fenomenologia do espírito*” – seria possível recobrar a “técnica da ‘tomada de consciência’”, que constituiria “o motor dialético da *Fenomenologia*”³⁴. Esta última, que está relacionada com uma realidade estritamente humana, seria então capaz de dar conta do “dualismo dos processos de pensamento”, consequência adicional de um “método de análise fenomenológica” que levaria à “supressão – como de um

³¹ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 145, nota 48.

³² Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 145, nota 48; G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, p. 355-358. Na versão de 1931 de “Hegel e Kierkegaard”, Wahl havia escrito: “Em *Temor e tremor*, Kierkegaard deu outro passo: o indivíduo aparece na religião como superior ao geral. Abraão que sacrifica o filho se elevou acima das leis morais e gerais para obedecer ao próprio sentimento religioso. O pensamento não está mais em condições de segui-lo. Abraão está com Deus em uma relação absolutamente privada. Já que falar significa manifestar o geral, ele mantém o silêncio” (J. WAHL, “Hegel e Kierkegaard” (1931), p. 78).

³³ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 147, nota 54.

³⁴ A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 137.

arcabouço inútil – destas análises, embora sustentem a construção"³⁵. Por outro lado, em referência ao termo "fenomenológico" tematizado no seu ensaio de 1934, Koyré não deixou espaço para dúvidas: "Usamos este termo no sentido conferido por Husserl. De fato – algo estranhíssimo e inopinado –, o método de Hegel é antes de tudo fenomenológico, bem como uma antropologia filosófica" ³⁶. Aquela que representaria o ápice da obra de Hegel se revelava, assim, portadora de uma antropologia – consequência lógica da elaboração precedente que parecia sancionar *Geist ist Zeit* e que levou Koyré a afirmar sem meios termos:

É claro que a "dialética" hegeliana é uma fenomenologia. E, de novo, bastou para Hegel dar-se conta daquilo que efetivamente fazia para conceber a ideia da *Fenomenologia do espírito*, que, pelo menos nas suas melhores partes, não é senão uma descrição visionária da realidade espiritual, uma análise das estruturas essenciais do espírito humano, da constituição – no e através do pensamento e da atividade do homem – do mundo humano em que ele vive³⁷.

Portanto, em "Hegel à Jena", Koyré acentua com força os parágrafos 258 e 259 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, cujos conteúdos representariam os resultados naturais de instâncias originárias precisas: "O tempo, como a unidade negativa do ser-fora-de-si", escreve o Hegel maduro, "é igualmente um, sem mais nem menos, abstrato, ideal. – Ele é o ser que, enquanto é, não é, e, enquanto não é, é"³⁸; Koyré conclui a partir disso que o tempo concreto constituiria uma autêntica "realidade espiritual", intrinsecamente dialética e promotora de "enriquecimento, vida, vitória". É ele mesmo que se faz "espírito e conceito"³⁹. Então, um dos aspectos decisivos da filosofia de Hegel reside em ter posto o "caráter dialético do tempo", de

³⁵ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 138.

³⁶ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 138, nota 24.

³⁷ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 159. E à margem, Koyré reitera: "Insistimos sobre o termo humano, porque, ainda uma vez, corretamente entendida, a *Fenomenologia do espírito* é uma antropologia" (A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 159, nota 95). Veja-se, portanto, as considerações de Finelli: "A dialética hegeliana, de forma bem diferente daquela antiga, é, de fato, *catástrofe existencial do finito* e conclusão do mal infinito das reviravoltas no enraizamento do próprio Si através do reconhecimento do Outro. É, na primeira teorização da sua gênese, dialética não lógico-ontológica, mas *dramático-antropológica* [...]" R. FINELLI, *Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio*, p. 133.

³⁸ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Bari: Laterza, 2009, p. 233. Cf. também A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 148.

³⁹ Cf. A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 156.

tal forma que ela “parece (...) ter sido, nas suas intuições mais profundas, uma filosofia do tempo e, portanto, do homem”⁴⁰. De fato, se a urgência fundamental do filósofo de Stuttgart era mostrar a realidade de um “tempo humano”, o “*tempo do homem*”⁴¹, então era preciso considerar as consequentes dimensões do futuro que aquela mesma estrutura temporal implicava. O exegeta encontrava confirmação de tudo isso examinando de novo aqueles dois parágrafos da *Enciclopédia*, mas, desta vez, passando-os claramente pelo filtro receptivo heideggeriano:

As dimensões do tempo, o *presente*, o *futuro* e o *passado*, são o *vir-a-ser*, como tal, da exterioridade (...). O imediato desaparecer dessa diferença na *singularidade* é o presente como *agora*, o qual [agora] [*als Jetzt*] – enquanto *excluindo* a singularidade e sendo ao mesmo tempo simplesmente *contínuo* para os outros momentos – é ele próprio apenas este esvanecer de seu ser em nada e do nada em seu ser. O presente *finito* é o *agora* [...] a unidade concreta, portanto como o afirmativo⁴².

Entre as linhas dos relativos desenvolvimentos exegéticos escondiam-se com muita clareza alguns dos principais temas de *Sein und Zeit*, obra redigida sete anos antes e que inspirou a aproximação koyreana da proliferação dos *agora* pontuais à noção heideggeriana de “êxtase”⁴³. Koyré o confirma em uma nota, na qual elucida: “o uso do termo *Aussersichsein*” – o ser fora de si daquelas “diferenças *extrínsecas*, isto é, externas a si mesmas” como o passado, o presente e o futuro, “difere apenas

⁴⁰ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 148.

⁴¹ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 157.

⁴² G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 217. Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 148.

⁴³ Veja-se a respeito M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 36, 46. Para Vegetti, Koyré teria tentado “fazer a categoria do ser-fora-de-si agir sobre o modelo do tempo proposto por Heidegger, de modo a reduzir a *Aufhebung* ao movimento fluido dos êxtases que funda a unidade de lógica e história” (ivi, p. 36). Não é fortuito que o russo, no decorrer dos seus estudos hegelianos, traduza o verbo *aufheben* ora com o termo francês *surmonter*, ora com *supprimer*: uma escolha que se deve à suposição de uma efetiva relação te(le)ológica entre o processo puramente histórico e a realização final da eternidade. Cf. C. MELICA, “Koyré e l'*aufheben* hegeliano”. In: Alexandre Koyré. *L'avventura intellettuale*, a cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 399-406. Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*. Milano: Mondadori, 2015, p. 461-462. A operação ilícita do intérprete, porém, ficou logo evidente: Heidegger, de fato, havia afirmado que: “Se há um lugar no qual seria um contrassenso entrever algum sinal da problemática de *Ser e tempo*, esse lugar é precisamente o pensamento hegeliano. De fato, a tese: *a essência do ser é o tempo* – é exatamente o contrário do que Hegel procurou demonstrar em toda a sua filosofia”. M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Seminario del 1930-31. Napoli: Guida, 1988, p. 208.

pela forma alemã do termo 'êxtase' celebrizado por uma recente teoria" – evidentemente, aquela elaborada por Martin Heidegger⁴⁴. Essencial finitude dos indivíduos, imersos na dimensão da concreta negatividade histórico-espiritual, que a antropologia filosófica da *Fenomenologia* teria revelado como processo dialético-progressivo da existência humana dirigida para a reconquista consciente da eternidade, da presença e da satisfação total, antes apenas sonhadas e projetadas para além delas mesmas: estão aqui os elementos fundamentais resultantes dessa "impressionante" interpretação, que, com certeza, alimentaria um debate crítico sem precedentes. Foi com isso, de fato, que Kojève quis lidar até o fim. De todo modo, restava um problema: se "o agora hegeliano, embora seja instantâneo e não implique nenhuma espessura, é um instante dirigido (...) para o futuro"⁴⁵, como explicar a identidade final da História e da Lógica, ou seja, daquilo que continuava sendo a "peculiaridade do sistema hegeliano"⁴⁶?

Introduz-se assim outro elemento de discussão: a *circularidade* do próprio sistema, garantia fundamental do *retorno* do Espírito a si mesmo. Koyré refere-se principalmente à relação essencial entre a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica*: o círculo sistemático que ele se punha a descrever, tematizando a identidade entre historicidade e logicidade do real, só pôde surgir em virtude das amarras teóricas complementares daquelas duas obras⁴⁷. Foi assim que o *Saber Absoluto* – título do VIII capítulo da *Fenomenologia* – pôde finalmente afirmar a conciliação *concreta* e *definitiva* entre sujeito e objeto, entre tempo e eternidade, até mostrar que o "puro movimento dessa extrusão [*Entäußerung*], considerado no conteúdo, constitui a *necessidade* [*Notwendigkeit*] desse mesmo conteúdo"⁴⁸. Nesse nível, isso implicaria que "a diferença deixada a si mesma" – precisamente "o tempo sem repouso e sem pausa" – colapsa "dentro de si mesma: o tempo é então a quietude

⁴⁴ Cf. A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 148, nota 61. Ao longo do seu escrito, Koyré fazia mais vezes referência ao pensamento heideggeriano: Cf. A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 159, nota 93, na qual o autor confessava que "seria interessante confrontar a análise do tempo de Bergson", um confronto que assim como aquele "entre as respectivas análises de Hegel e de Heidegger não pode ser feito nesta sede".

⁴⁵ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 157.

⁴⁶ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 158.

⁴⁷ Koyré já o havia feito entender em "Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane", p. 31, nota 9.

⁴⁸ "Die reine Bewegung dieser Entäußerung macht, sie am Inhalte betrachtet, die Notwendigkeit desselben aus" (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 588).

objetiva da *extensão*, e esta é a pura igualdade consigo mesma – o Eu". Em outros termos, "o Eu não é apenas o Si, mas é a *igualdade do Si consigo*; essa igualdade, porém, é a perfeita e imediata unidade consigo mesmo, ou seja, *este sujeito é igualmente a substância* [*dies Subjekt ist ebensosehr die Substanz*]"⁴⁹. Para Koyré, isso teria alcançado uma verdadeira *interrupção* do "movimento incessante da dialética temporal", suprimindo "a inquieta tensão do instante": o tempo "se 'conclui', se realiza e, realizando-se, é natural que caia inteiramente no passado", na reapropriação e na reminiscência da recordação da experiência vivida na consciência⁵⁰. Tudo isso só poderia resultar no fato de que o tempo hegeliano "não é nem 'imagem móvel de uma eternidade imóvel', nem número do movimento", mas se revela um "Cronos devorador dos seus produtos (...) princípio da criação e do novo", o "único eterno, enquanto espírito, e o único real, enquanto essencialmente presente"; um presente que se faz definitivamente "vitorioso sobre aquele passado que engloba e torna *presente*: de novo, este tempo não é o das fórmulas e dos relógios, mas o tempo histórico, essencialmente humano". Ademais, teria sido o próprio Hegel a nos dizer que "somos *nós* que nos projetamos no futuro, negando o nosso presente e fazendo dele um passado (...). É em *nós*, na *nossa* vida, que se realiza o *presente* do espírito (...). Só porque o homem é essencialmente negador, a dialética da história é possível, aliás, a própria história é possível. É porque o homem diz *não* ao seu agora – ou a si mesmo – que tem um futuro"⁵¹. E é assim que se chegaria ao *fim* deste tempo puramente humano, com a realização definitiva do círculo lógico-concreto no qual o devir, por consequência, terminaria por não ser

⁴⁹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*. Milano: Bompiani, 2009, p. 644. "Aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der Ausdeutung, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. – Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dies Subjekt ist ebensosehr die Substanz" (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 588 (Ed. bras. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 527).

⁵⁰ Cf. A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 158. O exegeta lembra a função essencial da *Erinnerung* também em "Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane", p. 43-46.

⁵¹ Cf. A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 165. E sempre em virtude de parágrafo 258 da *Enciclopédia*, o intérprete podia concluir: "De fato, o homem também é um ser estranho que 'é aquilo que não é e não é aquilo que é'; que se nega no que é em função do que não é, ou ainda não é; que refuta o presente do qual parte procurando realizar-se no futuro, e vive para o futuro encontrando-se – ou, ao menos, buscando-se – a própria 'verdade'; que existe só em nesta perpétua transformação do futuro em agora, e deixa de ser o dia em que não há mais futuro, nada mais está para vir, tudo já aconteceu ou já está 'realizado'" (A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 157).

mais realmente o que é. O Espírito absoluto, que permitiu que a *Wissenschaft* iluminasse a estrutura substancial e necessária do devir humano, se realiza completamente na realidade histórica concreta, sancionando a identidade definitiva dessa mesma realidade: um resultado que, para Koyré, descendia, evidentemente, do compromisso de bohemiana memória entre história e teologia no qual Hegel ainda se inspirava. Em suma, o sistema parecia chegar, efetivamente, ao cumprimento do tempo concreto, ao *fin de l'histoire*, resultado que, como se notou, tem mais a ver com a própria exegese de Koyré do que com o pensamento hegeliano no seu conjunto⁵².

Todavia, o intérprete, uma vez intuídas essas possibilidades paradoxais, não quer se lançar mais adiante; antes, limitou-se a constatar que se "o tempo é dialético e se constrói a partir do futuro, ele – o que quer que Hegel diga – está eternamente realizado. Ou melhor, o próprio presente – que já é futuro – é qualquer coisa de inapreensível"⁵³. Em essência, na perspectiva de Koyré, a pretensão de efetivar a mediação total entre finito e infinito se revelou ilegítima, a reconciliação entre os dois extremos continuava efetivamente irrealizável. Uma filosofia da história, de fato, era possível com Hegel, mas, ao mesmo tempo, "o caráter temporal da dialética a torna impossível, a partir do momento em que, querendo ou não, a filosofia da história constitui para ela uma interrupção. Não se pode prever o futuro, nem a dialética hegeliana o consente, pois a dialética, expressão do papel criativo da negação, é também expressão da liberdade"⁵⁴. De modo definitivo, "a síntese é imprevisível: é impossível construí-la; pode-se apenas analisá-la", sobretudo porque "a filosofia hegeliana, o 'sistema', só seria possível se a história estivesse terminada, se não

⁵² São conhecidas também as diversas críticas dirigidas à interpretação koyreana. Por ora, basta recordar o que escreve Matteo Vegetti sintetizando a problemática fundamental: de fato, Koyré tentou sobrepor "o modelo histórico-fenomenológico ao lógico-categorial", utilizando "o primeiro para interpretar o segundo. Na verdade, nem de todo instante brota a eternidade, mas daquele apreendido no conceito, no plano da *Darstellung* filosófica, que se desenvolve intemporalmente. Só o agora conceitual é eterno, pois só no pensamento filosófico se dá a autossupressão da concepção finita ou dimensional do tempo" (M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 40, nota 12). Voltarei a este ponto em relação à interpretação kojéviana.

⁵³ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 166.

⁵⁴ A. KOYRÉ, "Hegel a Jena", p. 166. Detenho-me mais tarde sobre as implicações extremamente problemáticas da expressão "papel criativo" da negação, revelando, assim, seu caráter essencialmente *livre*: será um elemento determinante que retornará no Hegel de Kojève e que Weil, indiretamente, porá em questão.

houvesse mais futuro, se o tempo pudesse parar”⁵⁵. E o autor acrescentava: “pode ser que Hegel tenha mesmo acreditado nisso. Pode ser”, hesita ao concluir, “que tenha acreditado que não se tratava só da condição essencial do sistema – somente no crepúsculo a ave de Minerva alça seu voo –, mas também que a história estivesse já realizada, que ela estivesse definitivamente terminada e que, justamente por isso, ele pudesse – poderia – selá-la”⁵⁶.

Para Koyré, em última análise, Hegel pensou mesmo ter chegado definitivamente à compenetração de tempo e eternidade no Ser, agora em pura quietude e, neste ponto, para ser simplesmente contemplado; exigiu, portanto, que aquelas figuras mostradas no seu desenvolvimento dialético, no interior da *Fenomenologia*, já não permanecessem como figuras [*Gestalten*] de essencialidade a se (re)compreender no plano especulativo – aquele esclarecido pela *Ciência da lógica* e a partir do movimento contínuo e contraditório do real –, mas configurações que teriam testemunhado, concretamente, a assimilação *definitiva* da realidade por parte do Pensamento. Decorre daí o fim do tempo histórico, negação final da negatividade concreta e a revelação da verdade eterna no Saber absoluto ⁵⁷. Tenhamos já presente que, enquanto Alexandre Kojève assumiria *in toto* a estrutura interpretativa fundamental utilizada por Koyré – levando às últimas consequências as suas amarras teóricas cruciais –, caberia a Eric Weil recolocá-las criticamente em discussão, partindo *in primis* do problema da “coruja de Minerva”: o elemento especulativo capital que, provavelmente, fez vacilar por um instante mesmo as convicções fundamentais do próprio Kojève.

1.3 Hegel na École Pratique des Hautes Études

Desse modo, os seminários sobre a *Phänomenologie des Geistes*, que iniciaram em 1933 e se prolongaram até setembro de 1939, pressupunham inteiramente o

⁵⁵ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 166-167.

⁵⁶ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel a Jena”, p. 167.

⁵⁷ Nessa perspectiva, Edoardo Mirri, esclareceu o limite da interpretação de Koyré, na qual faltaria “uma consideração acerca do fundamental conceito hegeliano de ‘figura’”, tematizado precisamente na *Fenomenologia do espírito*. Esta última, de fato, “justamente enquanto ‘fenomenologia’, é apresentação das ‘figuras’ do devir do espírito e não deste mesmo devir [...]” (E. MIRRI, “Koyré ed Hegel”. In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, p. 140).

Hegel koyreano, quando Kojève, em uma sala da École Pratique des Hautes Études, começou sua interlocução com uma plateia completamente excepcional. Por vários semestres, Georges Bataille, Henry Corbin, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Polin, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty e Eric Weil escutaram-no com assiduidade, e, ocasionalmente, também Raymond Aron, Robert Marjolin, Oliver Wormser e Leo Strauss. A esses nomes, confirmados pelo anuário e pelo registro das inscrições da École, somam-se, com certeza, os de Jean Hyppolite, André Breton, Hannah Arendt e Henri Moysset⁵⁸. Daqueles encontros surge a *Introdução à leitura de Hegel*, publicada em 1947, graças à insistência do editor Gaston Gallimard e em virtude do trabalho de coleta e de reconstrução das anotações realizado por Queneau, que, além disso, dedicaria à filosofia de Kojève pelo menos três romances⁵⁹. De toda forma, ficou evidente que Kojève quis adotar o método interpretativo utilizado por Koyré, antes de tudo continuando a considerar a *Fenomenologia* como obra culminante do pensamento hegeliano, enquanto portadora de uma autêntica antropologia fenomenológico-existencial⁶⁰. “Minha

⁵⁸ Cf. L. SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, p. 19; M. FILONI, *Kojève mon ami*, p. X. Sobre a figura de Moysset, que durante a guerra se tornaria um “importante e igualmente influente representante do governo de Pétain” (o chefe da república colaboracionista de Vichy), cf. a reconstrução original de M. FILONI, *L'azione politica del filosofo*, p. 206 ss. O elenco comprovado dos participantes, ao invés, encontra-se em D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, p. 238, nota 1; e em M. ROTH, *Knowing and history*, p. 225-227. Auffret observou que nesta lista falta o nome de Jean-Paul Sartre, “que só conheceu o Seminário graças ao artigo em *Mesures*”, de 14 de janeiro de 1939 – artigo que, depois, seria inserido na coleta das aulas com o título *En guise d'introduction* (e que concerne ao comentário de Kojève à seção A do cap. IV da *Phänomenologie*: Cf. D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, p. 238, nota 1). Sartre não teria ficado “fortemente impressionado”, como é atestado por Simone de Beauvoir: Cf. a respeito D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*. Paris: PUF, 2005, p. 20. Todavia, levantou-se também a hipótese de que Sartre (como muitos outros, entre os quais Walter Benjamin) tivesse ouvido pessoalmente as teses kojévianas sobre Hegel enquanto membro do Collège de sociologie de Paris, “onde Kojève explanou sobre os ‘conceitos hegelianos’”. Cf. a propósito S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist. Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford (California) 2010, p. 133, nota 6.

⁵⁹ Trata-se de *Pierrot mon ami* (1942), *Loin de Rueil* (1944) e *Le dimanche de la vie* (1951), que o próprio Kojève recenseou com o ensaio *Les romans de la Sagesse*, em *Critique*, n. 60, 1952. Para um exame do pensamento de Queneau à luz do de Kojève, Cf. M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 131-144. Voltarei a esse ponto. Por enquanto, além de recordar a relutância de Kojève em publicar as suas aulas, é preciso sublinhar também a posição de Geroulanos, que não pensa que a reconstrução de Queneau seja inteiramente confiável (Cf. S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 135). Todavia, parece ser mais perspicaz a análise de Pirotte, que se desvia da tese de Geroulanos demonstrando a confiabilidade da obra, expondo sua estrutura geral e esclarecendo os lugares específicos em que Kojève reelabora (e altera) o texto hegeliano (Cf. D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 22).

⁶⁰ Não obstante a adesão declarada de Kojève ao arcabouço interpretativo de Koyré, Roth definiu diferenças importantes entre as duas leituras hegelianas. De fato, se “a leitura de Hegel feita por Koyré

abordagem foi concebida como uma continuação do curso de Koyré sobre a filosofia da religião de Hegel", declarou Kojève, "baseando-me nas ideias-guia do seu curso"⁶¹. Entende-se então que se a *Fenomenologia* hegeliana "é 'existencial' como a de Heidegger"⁶², essa se revela automaticamente "uma antropologia filosófica". Mais exatamente, "uma descrição sistemática e completa, *fenomenológica* no sentido moderno (husserliano) do termo, dos comportamentos existenciais do Homem, feita em vista da análise *ontológica* do Ser enquanto tal"; uma análise que, em uma perspectiva como essa, deveria constituir necessariamente o tema da *Lógica*⁶³. Encontramos, assim, a referência explícita ao ensaio koyreano "Hegel à léna": "O texto decisivo sobre o Tempo se encontra na 'Filosofia da Natureza' da *Jenenser Realphilosophie*. Este texto foi traduzido e comentado por Koyré em um artigo nascido do seu Curso sobre os escritos juvenis de Hegel: artigo decisivo, que está na origem e na base da minha interpretação da *PhG*"⁶⁴.

Em definitivo, a noção de "espírito" enquanto temporalidade radical escancara as portas a um Hegel intrinsecamente *ateu* e *dualista*, fautor de uma dialética histórica, humana e de uma "filosofia da morte" – questão que, como veremos, induz Kojève a reconsiderar de forma crítica os resultados do próprio pensamento heideggeriano. Além disso, a tematização do processo histórico-dialético assinalado pela função da negatividade voltava a se conectar diretamente com o problema da linguagem: o homem, único entre os seres biológicos capaz de "não ser o que é e ser o que não é", pode desenvolver *discursos* para compreender a própria realidade, logo,

é original, a de Kojève é violenta; se o primeiro ilumina as dificuldades dos textos, o segundo as faz explodir", logo, "seria um erro grave querer compreender ou avaliar o trabalho de Kojève com base na sua conformidade ao texto hegeliano [...]. Ao contrário, Kojève reconhece em Hegel uma linguagem que ele podia se apropriar para dirigir-se aos problemas filosóficos que mais lhe interessavam. Tal apropriação, portanto, é hegeliana na medida em que resulta de um confronto com os textos de Hegel, dos quais Koyré quer realizar o sentido mais profundo, mesmo apontando questões críticas que o próprio Hegel não conseguiu resolver". M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 96-97. Voltarei às "críticas" indicadas por Roth.

⁶¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 57.

⁶² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 39.

⁶³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 57.

⁶⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 367. Nesse quadro, não se deve esquecer que Georges Bataille, depois de ter conhecido Queneau e sob a influência dos círculos surrealistas parisienses, quis elaborar em 1932 um artigo para reler o hegelianismo "à luz da fenomenologia husserliano-heideggeriana". Tudo isso, para "enriquecer e renovar" a "esclerosada dialética materialista", desenhada por um certo hegeliano-marxismo ortodoxo. Cf. R. SALVADORI, "Introduzione", p. XII, também G. BATAILLE, "Critique des fondements de la dialectique hégélienne", *Critique sociale*, n. 5, 1932 (depois em G. BATAILLE, *Ouvres complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, 1973, p. 277-290).

capaz de apreender o modo em que ele mesmo a compreende e a transforma; único âmbito do real de caráter intrinsecamente dialético, pois, de fato, objetivamente humano, social, fruto da negação do dado natural através de um ato de *liberdade*; de um dizer “Não” que, em última instância, revela o Eu [*ce Moi*] como “devir intencional [*devenir intentionnel*], evolução desejada [*volue*], progresso consciente e voluntário [*progrès consciente et volontaire*]”⁶⁵. E depois, é claro, havia a questão do “fim da história”, que levada às suas últimas consequências, conduz à suposta coincidência entre Espírito absoluto e Estado “universal e homogêneo”. Por outro lado, precisamos ter presente uma primeira e imprescindível premissa, da qual poderemos dar conta seguindo o desenvolvimento exegético weiliano: o êxito nevrálgico do comentário kojéviano derivou, de modo um tanto intrincado, de uma leitura substancialmente teológico-platônica do pensamento hegeliano, pensamento que, ao mesmo tempo, findaria por laicizar de forma radical aquela suposta estrutura operativa fundamental. Ademais, se Kojève mantém-se profundamente influenciado pela doutrina proposta pelo teólogo Solov’ev, Koyré, figura intelectual constantemente por trás de Kojève, chegou às próprias leituras hegelianas em virtude dos seus interesses conclamados tanto pelo pensamento místico quanto pelo platônico⁶⁶.

⁶⁵ Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 12-13. A passagem se coloca em *À guisa de introdução*, primeiro traduzido por Paolo Serini em A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*. Torino: Einaudi, 1982, p. 3-33. Nesse sentido, Queneau e Bataille já tinham concordado sobre o fato de “que não pode existir uma dialética da natureza, já que a dialética nasce exclusivamente da condição humana, no terreno das experiências vividas e, portanto, concerne unicamente às ciências humanas” (cf. R. SALVADORI, “Introduzione”, p. XII-III). É evidente como Queneau, Bataille e Kojève contribuíram para a revisão radical do materialismo dialético tematizado por Engels *in primis* em *Anti-Dühring* de 1878 (cf. F. ENGELS, *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015), depois retomado, por exemplo, em “Ludwig Feuerbach e o ponto de chegada da filosofia clássica alemã”. A concepção determinista da história que daí resultou – para recalcar a objetividade das leis universais explicadas pelas ciências naturais clássicas – baseava-se, de fato, sobre a *objetividade* e sobre a *prioridade* lógico-material da dialética da natureza sobre a dialética do espírito de inspiração hegeliana. Não por acaso, Engels reconsiderou a *Essência do cristianismo* de Feuerbach, insistindo sobre o fato de que os homens só podem ser “*produtos* da natureza”, já que “além da natureza e dos homens, não existe nada [...]” (F. ENGELS, “Ludovico Feuerbach e il punto d'aprodo della filosofia classica tedesca”. In: *Opere di Marx ed Engels*. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 1112 (grifo meu)). Como Judith Butler bem entendeu, Kojève teria se oposto a essa forma de ‘materialismo dialético’, voltando a fazer valer – através da *Fenomenologia do espírito* – os direitos (fenomenológicos e existenciais) da subjetividade, entendida como agente radicalmente *livre* e *intencional* (cf. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*. Roma: Laterza, 2009, p. 7-10).

⁶⁶ Veja-se a respeito G. POLIZZI, “Punti di convergenza tra Koyré e Kojève”. In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, p. 387-388. Outra confirmação está no fato de Koyré se expressar cuidadosamente sobre o pensamento de Jacob Boehme, dedicando-lhe a tese de *doctorat en lettres* defendida em 1927, e publicada em 1929. Cf. A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*. Vrin, Paris, 1979. A obra foi recenseada por Wahl no ano seguinte à publicação: Cf. J. WAHL, “Rec. à A. Koyré, *La*

Nesse contexto histórico e teórico, porém, desempenhou um papel igualmente determinante a redescoberta do jovem Marx, cujas obras se prestaram às novas tendências fenomenológicas e existenciais. Dito de modo mais preciso, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, publicados pela primeira vez em 1932, permitiram “corrigir” o Marx da ortodoxia engelsiana através de um Hegel “fenomenólogo” e “existencialista”: por consequência, a *Fenomenologia do espírito* começava a ser considerada como a principal obra inspiradora do jovem Marx dos *Manuscritos*, na qual este último quer, não por acaso, analisar a própria estrutura da *Fenomenologia*⁶⁷. Assim, a recepção hegeliano-marxista podia se tornar um dos instrumentos fundamentais para definir um novo *humanismo* antissubstancialista, capaz de reafirmar *in toto* o valor da subjetividade agente, com condições de se emancipar da própria situação de subalternidade através da luta libertadora e do trabalho⁶⁸.

philosophie de Jacob Boehme”, *Revue philosophique*, n. 3-4, 1930, p. 315-316. E assim o russo, querendo promover um novo modo de entender a história da ciência, em 1944, publicaria a sua *Introduction à la lecture de Platon*. Paris, 1944. Ao livro precederam os célebres *Études Galiléennes*, mostrando as características substancialmente platônicas das teorias revolucionárias de Galileu Galilei. Cf. A. KOYRÉ, *Galilée et Platon*. Paris: Gallimard, 1966; E. BERTI, “Matematismo e platonismo nella scienza moderna”. In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, p. 225-240. Em outra vertente, salientando a influência determinante exercida pela doutrina teológica solov'eviana sobre o arcabouço exegético montado por Kojève, está M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 147-168.

⁶⁷ Mesmo criticando o “idealismo” de Hegel (que emergiria em todo o seu significado justamente no VIII capítulo da *Fenomenologia*: o Saber absoluto), Marx reconhece que “a grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, o objetivar-se como um opor-se, como alienação (*Entäußerung*) e como supressão dessa alienação; que ele colhe, portanto, a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, o homem verdadeiro porque homem real, como resultado do seu próprio trabalho a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e suprassunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que ele compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*” (K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. In: MARX, K. *Opere filosofiche giovanili 1*. Roma: Editori Riuniti, 1963, p. 263).

⁶⁸ Delineava-se uma Marx sempre mais distante do “naturalismo” engelsiano, interessado sobretudo em preservar um humanismo não abstrato. O fato é que no exórdio *À guisa de introdução* Kojève quer inserir uma citação extraída precisamente dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra na qual a presença de Feuerbach era ainda determinante: “Hegel [...] apreende o *trabalho* como a essência, como a essência do homem que se confirma”. A distorção interpretativa do russo era, porém, patente: como dito, de fato, Marx quer *criticar* a concepção abstrata do trabalho que o idealismo hegeliano acabaria por fazer valer (elemento que Kojève voluntariamente omitia). (Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11; K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 264). O que é certo é que a “humanização” da dialética, a releitura do movimento histórico como processo de emancipação do Homem em virtude da luta revolucionária e do trabalho, permaneciam instâncias estritamente ligadas ao conceito hegeliano de “negatividade”, capaz de suplantando inteiramente Deus com o Homem. Em suma, as correntes existenciais dos anos 1930 não fizeram mais do que repropor, nos modos mais

Essa verdadeira “distorção hermenêutica” levada a cabo por Kojève não podia deixar de insistir de maneira igualmente unilateral sobre aspectos especulativos particulares, evidentemente funcionais, para forçar o texto hegeliano⁶⁹. Basta pensar em como, partindo da *Fenomenologia*, o intérprete quis vislumbrar a importância de conceitos como *desejo de desejo, luta, trabalho, alienação religiosa, reconhecimento, satisfação*, imprimindo o discurso hegeliano sobre aquele marxiano – fazendo transparecer neste segundo persistentes conotações feuerbachianas⁷⁰. Revela-se, assim, como esta operação hermenêutica queria continuar mostrando, *a todo custo*, a inerente *materialidade* do *Geist*. Nesse sentido, exceto pela influência decisiva do jovem Marx, Kojève não pôde deixar de acolher as tendências existencialistas da leitura hegeliana de Wahl⁷¹. É uma comprovação desse fato, no interior da sua leitura, a centralidade que assume o IV capítulo da *Phänomenologie*: a consciência servil – essencialmente *consciência infeliz* – deveria efetivar a própria satisfação material e espiritual definitiva *no mundo concreto e temporal*, uma vez livre da própria *Entfremdung* e capaz de realizar a negação final da própria negatividade⁷². O fato é que tal processo de emancipação histórica do Homem – negatividade encarnada e agente – só poderia levar a um fim da história de derivação “hegeliano-marxiana”. Kojève, pelo menos até o ano da primeira publicação da *Introdução à leitura de Hegel*

diferentes, uma *teologia disfarçada* (como veremos, trata-se de um ponto sobre o qual Weil insiste). A respeito, veja-se a reconstrução dos diversos filões do humanismo ocidental, com particular atenção na *Hegel renaissance*, proposta por S. GEROULANOS, *An atheism that is not humanist*, p. 6-7. É nesse contexto teórico que pode emergir a categoria de *antropoteísmo*. Voltaremos a isso mais adiante.

⁶⁹ A “distorção hermenêutica” iniciada por Koyré, foi tratada em M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 39.

⁷⁰ Geroulanos observou com justiça quando afirmou que o elemento principal da filosofia de Feuerbach que Kojève quer reavaliar (à luz do jovem Marx) foi a “inversão da teologia em antropologia”, o pressuposto segundo o qual “a teologia era apenas uma antropologia substituída e idealizada” (S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 157, nota 62). Veremos como Kojève, com o seu comentário à *Fenomenologia* repropõe exatamente aquela “teologia mascarada” que Feuerbach imputou a Hegel (também, mas não só, em virtude das influências existencialistas). (Cf. L. FEUERBACH, *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007).

⁷¹ A respeito, Cf. S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 167-168.

⁷² A “fusão” entre hegelianismo, marxismo e existencialismo é um dos traços mais evidentes (mas de forma alguma óbvio) da leitura kojéviana de Hegel. Basta pensar que muitos dos elementos do IV capítulo da *Fenomenologia* – figura do Servo e do Senhor, consciência infeliz – foram postas em evidência pelo jovem Marx dos *Manuscritos* (Cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 263). Mantenha-se presente que a *Critique des fondements de la dialectique hégélienne* de Bataille já se encerrava “com a exaltação da classe proletária ‘votada a uma existência negativa’ e, portanto, revolucionária” (cf. R. SALVADORI, “Introduzione”, p. XIII). O espírito prático-político que alimentou tais considerações, por outro lado, foi bem esclarecido por E. Paci no seu Prefácio a *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, p. XIX-XX.

(1947), sustentou isso de modo claro, lendo as supostas instâncias filosóficas do jovem Marx segundo o que se encontra no livro III de *O Capital*. A luta e o trabalho autenticamente humanos, voltados sempre para o futuro e orientados de forma intencional para a realização do verdadeiro reconhecimento de todos e de cada um, levariam ao *reino da liberdade* do qual Hegel, de fato, havia antecipado a revelação *final* no Estado universal e homogêneo. Em suma, Kojève, ao contrário de Koyré, foi até o fim: o *fim da história*, interpretado de forma literal, implicaria, necessariamente, no exaurimento da verdadeira negatividade agente, portanto, do *homem* propriamente dito. Era a *reconciliação definitiva* entre subjetividade e objetividade, entre tempo e eternidade, entre homem e natureza⁷³. Porém, no Kojève leitor de Hegel, tudo isso comportaria ainda a consecução da igualdade universal das condições sociais no Estado universal e homogêneo, no qual não se deveria negar mais nada. O homem estaria plenamente *satisfeito* de si e com a própria vida:

O desaparecimento do homem no fim da história não é, portanto, uma catástrofe cósmica: o mundo natural permanece o que foi desde sempre. Tampouco é uma catástrofe biológica: o homem continua vivo como animal que está de acordo com a natureza ou o Ser dado. O que desaparece é o homem propriamente dito, isto é, a ação negadora do dado e o erro, ou, em geral, o sujeito oposto ao objeto. De fato, o fim do tempo humano ou da história, isto é, o aniquilamento definitivo do homem propriamente dito ou do indivíduo livre e histórico, significa simplesmente a cessação da ação no sentido forte do termo. O que na prática quer dizer: o desaparecimento das guerras e das revoluções cruentas. E também o desaparecimento da filosofia; pois se o próprio homem já não muda essencialmente, não há motivo para mudar os princípios (verdadeiros) que formam a base de seu conhecimento do mundo e de si. Mas todo o resto pode manter-se indefinidamente: a arte, o amor, o jogo etc., em suma, tudo o que faz o homem feliz. Convém lembrar que esse tema hegeliano, entre muitos outros, foi retomado por Marx. A história propriamente dita, na qual os homens ("as classes") lutam entre si pelo reconhecimento e lutam contra a natureza pelo

⁷³ Aqui, Kojève parece ainda referir-se ao Marx dos *Manuscritos*, no qual essa reconciliação foi posta como resultado histórico-dialético instaurada no comunismo. Cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 225-226.

trabalho, é denominada por Marx "reino da necessidade" (*Reich der Notwendigkeit*); além do qual (*jenseits*) está situado o "reino da liberdade" (*Reich der Freiheit*) (...)"⁷⁴.

1.4 Depois do conflito: a crítica de Weil ao existencialismo

Os seminários de Kojève tiveram que ser interrompidos com a explosão da Segunda Guerra. A partir de 1939, a situação na capital francesa tornou-se cada vez mais complexa: no ano seguinte, as tropas alemãs avançaram através da Bélgica e da Holanda, entrando em 14 de junho em Paris, enquanto em 10 de julho, o Marechal Pétain proclamava o nascimento do Estado de Vichy. Assim, durante o conflito bélico, tanto Kojève quanto Weil decidiram tomar parte na resistência: enquanto o russo compôs as trincheiras *partigiane* do Combat de Jean Cassou, Weil se alistou no exército francês com um nome falso, também para evitar uma possível prisão como judeu. No entanto, foi quase imediatamente capturado: de 1940 a 1945, transcorreu a sua vida em um campo de prisioneiros, certamente severo, mas não de extermínio, no qual conseguiu sobreviver organizando uma rede de resistência interna. Só cinco anos depois publicaria seja a já mencionada *Logique de la philosophie* seja *Hegel et l'État*⁷⁵.

⁷⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 410, n. 6. Aqui é evidente a referência a K. MARX, *O Capital*. Crítica de Economia Política. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017. É preciso ter em conta que, na segunda edição da *Introdução à leitura de Hegel* (1968), Kojève acrescentaria a esta mesma nota considerações que parecem afastá-lo de qualquer forma de marxismo. Voltarei a este ponto mais adiante.

⁷⁵ Uma reconstrução precisa das relações que se entrelaçaram naqueles anos entre a família de Weil e a de Kojève, bem como acerca da experiência dos dois durante a guerra, foi oferecida por M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 233-240 (também M. FILONI, *L'azione politica del filosofo*, p. 202-212). Veja-se E. WEIL, *Hegel et l'État*, Paris 1950. É preciso acrescentar que Weil defende a sua tese de doutorado na Sorbonne em 17 de março de 1951, diante de Jean Wahl, Henri Gouhier, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty e Edmond Vermeil. O trabalho é composto por duas partes, a *Logique de la philosophie* (tese principal) e *Hegel et l'État* (tese secundária). O vínculo entre as duas obras, portanto, tornou-se evidente de imediato (voltarei depois a esse ponto). Um resumo da *soutenance de thèse* de Weil se encontra em *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, 1951, p. 445-448; depois em E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2. Beauchesne, Paris 2003, p. 234-250, no qual estão reunidas as duas teses da *soutenance*. O manuscrito em que Weil esboçou *Idées pour la Logique de la philosophie* remonta a 1939 (cf. E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 225-231). Como se explica na coletânea: "O manuscrito não tem um título. É composto de cinco páginas [...] e não dispõe de data. Todavia, é idêntico (papel quadriculado, escrita, cor da tinta e desgaste) à primeira página do manuscrito da *Lógica da filosofia*, datado em 1º de agosto de 1939 no canto superior direito da primeira página" (E. WEIL, *Philosophie et Réalité* 2, p. 225). Por todas essas razões, é possível datar "Idées pour la Logique de la philosophie" já em 1939.

De todo modo, a experiência da guerra total e das tiranias modernas pôs definitivamente em crise tanto a ideia de um progresso histórico sempre orientado para a realização do melhor dos mundos, quanto uma concepção do homem como ser substancial e necessariamente racional. Podem ser enfim compreendidos os desenvolvimentos do existencialismo francês no imediato segundo pós-guerra: era preciso pôr de novo e com muita ênfase o *problema* do homem no centro do discurso filosófico e da história, em uma perspectiva na qual o sujeito humano já não podia mais assegurar-se “uma posição metafísica pré-estabelecida”⁷⁶. A questão do humanismo, portanto, devia ser novamente enfrentada, como evidenciou, entre outros, Geroulanos:

O desenvolvimento crucial do segundo pós-guerra levou ao desvelamento do humanismo, que seguindo a *libération* e depois a *résistance* foi reconduzido temporariamente ao seu sentido original para combater o nazismo. Da derrocada da ala esquerda da *résistance*, que deveria realizar, no mínimo, uma revolução social, ou das tendências da sociedade do pós-guerra, surge uma herança fragmentada, na qual os principais defensores de um humanismo autêntico – ou seja, marxismo e existencialismo – se empenharam em uma guerra intelectual. Fizeram-no não só para sustentar-se reciprocamente, mas também para permitir a própria sobrevivência do humanismo na tradição da resistência e da intelectualidade de esquerda no segundo pós-guerra. Mas já no final de 1946, André Malraux disse de novo – e com particular ênfase, tendo em vista a experiência recente do conflito – que o homem europeu estava morto⁷⁷.

Nesse quadro, os dois textos que melhor exemplificam o debate sobre o humanismo do segundo pós-guerra europeu são seguramente *O existencialismo é um humanismo*, de Sartre (1946), e a *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, publicada de forma definitiva em 1947⁷⁸. Esta última, não por acaso, pretendia

⁷⁶ Cf. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 7.

⁷⁷ S. GEROULANOS, *An atheism that is not humanist*, p. 29. Para uma breve história do humanismo Cf. *ivi*, p. 18-26: 4. *A Short History of the Critiques of Humanism*.

⁷⁸ Cf. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*. Milano: Mursia, 2014. O texto foi extraído de uma conferência que Sartre proferiu em Paris no clube Maintenant em 1945, para explicar o que ele entende por “humanismo”, e assim defender-se das acusações tanto dos comunistas ortodoxos quanto dos expoentes do mundo católico (Cf. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, p. 19-

responder claramente a algumas teses sartrianas: se Sartre – apropriando-se também das aulas de Kojève – tentou evitar a possível redução da subjetividade agente e livre aos ditames de um mecanicismo historicista e economicista, Heidegger parecia renunciar a uma compreensão puramente antropológico-existencialista do sujeito humano, para pôr acima do *Dasein* a primazia do Ser enquanto tal: qualquer tipo de proposição de uma “subjetividade forte”, de fato, não faria mais do que perpetuar uma velha “mentira metafísica”⁷⁹.

Bem, como veremos a seguir, foi o colapso do projeto antropológico de *Sein und Zeit* que distanciou Kojève das posições heideggerianas – que ele, pelo menos a princípio, havia assumido para ler a *Fenomenologia do espírito*. Weil, ao contrário, já no fim dos anos 1940, declarava de forma nítida as insuficiências de fundo da filosofia existencialista. Primeiramente, em 1947, no artigo “O caso Heidegger”, afirmando, antes de tudo, que “o existencialismo de Heidegger (descartamos a questão de saber até que ponto isso se aplica a todo o existencialismo privado de transcendência concreta) é uma filosofia da reflexão que, como todas as filosofias da reflexão, projeta o indivíduo para o Ser”⁸⁰. O autor prosseguia:

Talvez a sua filosofia [de Heidegger] seja insuficiente: ela não poderia ser qualificada como falsa simplesmente porque Heidegger aderiu ao partido nazista, pois para *provar* que ela é insuficiente, é preciso demonstrar que uma filosofia da totalidade concreta – que seria suficiente – pode reservar ao indivíduo o lugar ao qual ele jamais renunciaria⁸¹.

20). Veja-se depois, M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1949 (ed. it., *Lettera sull’“umanismo”*. Milano: Adelphi, 2013). Sobre as vicissitudes editoriais da carta, cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull’“umanismo”*, p. 11.

⁷⁹ Cf. J.-P. SARTRE, *L’esistenzialismo è un umanismo*, p. 61-62, 114-120. Aqui se faz evidente como também Sartre quisesse redefinir a doutrina marxista do materialismo dialético, de modo a afirmar novamente os direitos da subjetividade livre e agente. Tanto mais que, como declarava Sartre, “queremos instituir o reino humano como um conjunto de valores *distintos do reino animal*” (SARTRE, *L’esistenzialismo è un umanismo*, p. 61, grifo meu). Veremos que este era também o objetivo de Kojève). Sobre o humanismo sartriano, permito-me remeter ao meu “(Ri)leggere i Dannati della terra: Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon 58 anni dopo”, *Itinerari*, v. I, n. 1, 2019, p. 233-245. Sobre a resposta de Heidegger, em nítida polêmica com o humanismo “metafisico” (e portanto falso e inautêntico) de Sartre, Cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull’“umanismo”*, p. 61. Sobre a intricada relação teórica entre Husserl, Heidegger e Sartre, veja-se M. BARALE, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre, Le Monnier*. Firenze: Mondadori, 1977, p. 53-54.

⁸⁰ E. WEIL, “O caso Heidegger”. *Argumentos*, v. 12, n. 23, 2020, p. 134.

⁸¹ E. WEIL, “O caso Heidegger”, p. 136

Já em 1947, portanto, Weil reconhecia a natureza antidialética do pensamento heideggeriano, incapaz por sua própria essência de alcançar a totalidade, a reconciliação entre subjetividade (negatividade do homem) e objetividade (acontecimento do Ser). Era principalmente por essas razões que o discurso de Heidegger podia ser levado a uma pura *filosofia da reflexão*, compreendida à luz da *crise* do progresso e da ideia "iluminista" do Homem: "Sua filosofia é uma filosofia da reflexão, e isso basta para mostrar que ele está enganado, ou que *queria* enganar-se, se der razões filosóficas à sua escolha política"⁸². Em poucas palavras, o filósofo Heidegger voltara a uma espécie de kantismo, ou melhor: à oposição irresolúvel (e paradoxal) entre necessidade e liberdade, teoria e ação, natureza e "espírito", finito e infinito. Daqui as *abstrações existencialistas* da filosofia heideggeriana, onde, por exemplo, "a filosofia da reflexão, ao se voltar para comunidades reais, pode abstrair-las, como condição de possibilidade da história, a *forma* 'comunidade'; não pode preenchê-la, assim como não se pode falar de tempo e de história, mas somente de temporalidade e de historicidade"⁸³. É assim que uma tal formalização da realidade posta em ação por uma reflexividade que, paradoxalmente, se tornava *incapaz* de compreender-se de modo razoável, pode justificar *qualquer* realidade política mundana:

Dito de outro modo, [Heidegger] mostra a realidade do indivíduo isolado que não tem mais e que não tem ainda tradição. Pois o indivíduo isolado e que se compreende como tal deve, ao mesmo tempo, negar tudo o que o transcende concretamente, sem poder renunciar à transcendência que se torna uma categoria formal da existência, um *existencial*: ele se encontra sempre diante de algo, desde que ele fale e pense e não tenha entrado no *êxtase místico*, e esse

⁸² E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 134 (grifo meu). Weil esclarecia: "o filósofo transcendental não pode basear sua decisão política, ele pode, no máximo, constatar que certas escolhas lhe são proibidas, se quiser permanecer consequente consigo mesmo: por exemplo, ele não pode aprovar uma teoria política que faça do homem, fonte da verdade, uma coisa no mundo. No entanto, dessa forma, ele não dispõe de uma regra positiva de conduta – por uma razão muito simples, a saber, que na política o sujeito nunca é o indivíduo, mas uma comunidade histórica ou futura, e que na filosofia transcendental, não há nenhum meio que permita decidir qual é a comunidade – povo, Estado, raça, humanidade, civilização, para citar apenas algumas possibilidades – que, no plano histórico, é a comunidade decisiva" (E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 134).

⁸³ E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 135.

algo, esse transcendente, só pode aparecer sob as espécies do Nada, do que lhe acontece e que o nega, em uma palavra: da violência⁸⁴.

Embora a grandeza do existencialismo heideggeriano consistisse exatamente em ter problematizado de novo a relação (paradoxal e trágica) entre indivíduo e mundo, entre existência concreta e Razão⁸⁵, restava sempre o fato de que essa filosofia propunha um pensamento *violento* ou *desrazoável*, uma justificação para a *desresponsabilização* moral e política do homem⁸⁶. Weil concluía:

O que pode ser julgado de fora – qualquer que seja a questão moral – é a responsabilidade política que um homem incorreu, e é o sentido que ele mostra dessa responsabilidade quando se trata de aceitar as consequências de seus atos e de repará-los na medida do possível. Enquanto Heidegger continuar a não querer ver o primeiro ponto e, por consequência, se recusar a considerar o segundo...⁸⁷

O texto se detém aqui. Resta o fato de que Weil já estava pondo um problema crucial que enfrentaria de modo sistemático na *Lógica da filosofia*: a filosofia existencialista, sobretudo a heideggeriana, exprimia, fundamentalmente, a *rejeição consciente* da razão enquanto tal por parte do indivíduo particular. Na verdade, nenhuma reconciliação razoável entre Eu e Mundo, entre infinito e finito, entre *Ser* e *Tempo*, seria possível: eis porque a consciência – enquanto *infinita* reflexividade – agora é consciente de ir ao encontro de sua perene insuficiência. Não por acaso, na *Lógica da filosofia*, Weil intitulava assim um parágrafo da terceira seção introdutória dedicada à relação entre filosofia e violência: "*Insuficiência e legitimidade da resposta existencialista: a violência do discurso*"⁸⁸. Voltando a acusar o existencialismo de "formalismo abstrato", Weil desta vez parecia dirigir-se também

⁸⁴ E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 135 (o terceiro grifo é meu).

⁸⁵ E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 135.

⁸⁶ É interessante observar que Weil, para esclarecer esse aspecto, remeteu-se a uma página de Karl Jaspers extraída de *A questão da culpa* (São Paulo: Todavia, 2018, p. 63-64). Cf. E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 136.

⁸⁷ E. WEIL, "O caso Heidegger", p. 137.

⁸⁸ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 94.

ao Sartre de *L'être et le néant*⁸⁹. O autor, de fato, uma vez reafirmada a abstração de conceitos como "historicidade" (o "*eternamente* 'histórico'", escrevia Weil) ou "temporalidade" (o "*eternamente* 'temporal'")⁹⁰, analisava o ponto central da questão: o homem é radicalmente livre porque pode "dizer *não*" a qualquer situação, a qualquer imposição, a qualquer discurso que queira reduzi-lo a fator entre os fatores ou predestiná-lo a uma posição metafísica que *ele* não poderia nunca criar ou determinar⁹¹. Em resumo, o existencialismo de Sartre queria pensar o sujeito humano não mais como um *Je* cartesianamente entendido, como um *ego cogito* por trás de um *moi* empírico, mas como negatividade agente e livre *perenemente* em oposição com a realidade das carências e das necessidades objetivas. Neste ponto, Weil apela para o conceito de "situação", que Sartre tematizou tanto em *O Ser e o nada* como em *O existencialismo é um humanismo*: "É claro, dirão alguns, a liberdade é sempre liberdade em situação – e mais uma vez eu concordarei, sobretudo porque foi exatamente isso que acabei de dizer. Mas e se eu achar insuportável essa situação que é a minha e não for de forma alguma consolando pela constatação de que a liberdade do homem comporta essencialmente, eternamente, a situação?"⁹². Eis onde estava a insuficiência da resposta existencialista, que jamais poderia conceber a necessidade (lógico-antropológica) da reconciliação entre subjetividade e objetividade. Weil prosseguia:

E seu eu declarar que não sentiria a situação, se ela me agradasse, mais do que sinto uma roupa que me cai bem? Retrucarão que isso seria de minha parte o abandono da liberdade humana, e que eu seria uma coisa entre coisas se eu não me afirmasse negando aquilo que é. Talvez; mas isso seria muito mais penoso para meu crítico – cujo discurso seria então abalado em seus fundamentos – do que para mim, que estaria contente com minha vida, que não pediria mais nada e que poderia desfrutar tranquilamente de minha existência⁹³.

⁸⁹ Cf. J.-P. SARTRE, *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 2011.

⁹⁰ Cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 94.

⁹¹ Cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 95.

⁹² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 96.

⁹³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 96-97.

Em suma, o movimento da liberdade-negatividade do homem, para assumir um *sentido razoável e concreto*, deve orientar-se para a *realização* de um mundo *objetivamente* razoável. Isso implica a *compreensão* da revolta primeira e radical que refutou o discurso absolutamente abrangente (metafísico) com conhecimento de causa: se necessário, a violência (segunda) deveria tornar-se meio e instrumento para realizar, no terreno histórico, o reino da Liberdade na Razão⁹⁴.

Em 1952, Weil voltaria aos problemas da filosofia existencialista. Desta vez, explicitando a fundamental razão de ser do formalismo abstrato, que teria dado lugar a um puro *moralismo* da subjetividade. Com efeito, o existencialismo em geral não tinha feito outra coisa além de recolocar temas essencialmente *teológicos* mascarados com formas seculares da religião – e em particular do cristianismo platônico (ou neoplatônico). No ensaio “The Strength and Weakness of Existentialism”, depois de recordar as perguntas de fundo que o segundo pós-guerra impôs à intelectualidade acerca do homem comum (remontando, por exemplo, à lição husserliana), Weil escrevia:

Duvido que todos os existencialistas concordem que o seu problema central é o de toda forma de vida religiosa. Há apenas um problema para o homem, se quiser ser autenticamente ele mesmo. Os platônicos o nomeiam purificação; o cristianismo fala de salvação, o budismo de libertação. O existencialismo não é

⁹⁴ Com esses pressupostos, ao mesmo tempo teóricos e históricos, Weil conseguia indicar na *Lógica da filosofia* as filosofias da *violência* e da *revolta*, compreensíveis sob as categorias da *Obra* e do *Finito* (esta última a propriamente “existencialista”). Voltaremos em seguida a esse ponto. É preciso sublinhar agora que o problema da violência na história tinha sido afrontado em 1947 por Merleau-Ponty – outro ouvinte dos seminários kojévianos. Em seu *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty já tematizava a arbitrariedade e a imprevisibilidade da ação histórica. Veja-se a respeito M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 50. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*. Essais sur le problème communiste. Paris 1947. Os mesmos problemas se encontram no centro da *Lógica da filosofia* (a partir da questão da violência na história). Além disso, sabemos que Weil e Merleau-Ponty continuaram em contato também depois da Segunda Guerra Mundial. É o que demonstra uma carta que Merleau-Ponty enviou a Weil entre 1948 e 1949. Nessa, Merleau-Ponty expressa o seu juízo sobre a *Lógica da filosofia*, que Weil concluiu em 27 de dezembro de 1946 (Cf. E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 251-252, em particular, p. 252, nota 1). O que Merleau-Ponty notou de imediato na *Lógica da filosofia* foi o seu caráter eminentemente sistemático, que revelava um modo de fazer filosofia nitidamente diferente das tendências existencialistas dominantes naquele tempo (Cf. E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 252). Sobre Weil e o existencialismo Cf. L. M. BERNARDO, “Liberdade ou Satisfação: a Crítica de Eric Weil ao Existencialismo”. In: *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade*. Actas de Colóquio, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2005, p. 277-290. Sobre a diferença entre “violência primeira” e “violência segunda” (aquela positivamente revolucionária) Cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 88-90.

um sistema religioso, nem os homens religiosos que se encontram entre os existencialistas desejariam fundar sua fé sobre sua filosofia. Mas se ser autêntico, ser si mesmo, não decair no falatório vazio que é a linguagem de todo mundo e, portanto, de ninguém, não são ideias essencialmente cristãs ou religiosas, no sentido dogmático do termo, isso não elimina o fato de que elas constituem uma tradução dos problemas cristãos em uma linguagem mundana. E, na linguagem mundana, elas criticam o mundo⁹⁵.

A crítica weiliana do existencialismo não parou aqui. Tanto mais que no decorrer dos anos 1950, ela se descobriu uma “propedêutica” para uma nova leitura de Hegel.

1.4.1 As premissas históricas e filosóficas do Hegel de Weil

Vistos os laços acadêmicos e pessoais entre Kojève e Weil, não surpreende o fato – embora ainda hoje pouco conhecido – de que os conteúdos dos seminários kojévianos tenham nascido na casa de Weil. Que, no entanto, pareceu não compartilhar com o russo “nem mesmo uma palavra”; para Weil, “a coincidência do Espírito absoluto com o Estado universal e homogêneo defendida por Kojève não tinha nenhuma relação com Hegel, nem mesmo com a *Fenomenologia do espírito*; antes, aquela leitura “não pretendia renunciar a uma teologia” que o russo “não queria objetivamente admitir”. Foi o que o amigo e interlocutor direto Lívio Sichirollo

⁹⁵ E. WEIL, “La philosophie française et l'existentialisme”. In: *Chaiers Eric Weil IV*. Essai sur la philosophie, la démocratie et l'éducation. Presses Universitaires de Lille: Lille 1993, p. 94). As perguntas fundamentais a partir das quais se move o existencialismo, para Weil, são as seguintes: “A própria razão se tornou suspeita [...]. O homem é um ser razoável? E quanto ao fundamental, ele o é sempre e em toda parte? E se há uma evolução do homem – coisa da qual, na França é certo, ninguém jamais duvidou –, há também uma forma de evolução natural dos seres humanos? Há um progresso humano inevitável? E se a razão, acerca da qual os filósofos franceses suspeitam tanto, não fosse toda a razão? [...]” (E. WEIL, “La philosophie française et l'existentialisme”, p. 92). Mais adiante Weil apela ao pensamento de Husserl: “Husserl, o patriarca da filosofia alemã, declarava que as explicações habituais eram insuficientes: era preciso que a razão retornasse à sua origem. A filosofia não estava ali apenas para fornecer explicações científicas e causais, mas devia voltar-se às coisas e descrevê-las do modo que elas são em si mesmas, do modo no qual elas se apresentam. Eis como tudo começou. Mas, em seguida, as coisas tomaram outro curso” (E. WEIL, “La philosophie française et l'existentialisme”, p. 98).

conseguiu colher de “algumas palavras de Weil, sorridente, sem polêmica”⁹⁶. Todavia, à luz de uma análise exaustiva dos escritos weilianos, hoje podemos dizer que Sichirollo só tinha razão em parte. Weil, de fato, pelo menos até os anos 1950, compartilhava de modo claro determinados aspectos da leitura kojéviana da *Fenomenologia*. A partir deste ponto, é preciso esclarecer em quais limites históricos e conceituais pôde desenvolver-se a exegese weiliana e em que termos históricos ela tentou superar a interpretação de Kojève preparando a estrada para novas problemáticas interpretativas.

Antes de tudo, é preciso também evidenciar o quanto o próprio Eric Weil queria explicitar o contexto histórico e cultural no qual trabalhava, considerações muitas vezes negligenciadas mesmo dentro do debate crítico sobre a *Hegel renaissance*⁹⁷. No ensaio “Pensée dialectique et politique”, de 1955, Weil voltava, a partir de outros termos, à questão existencialista:

A situação filosófica atual não se compreende, no entanto, sem a ação de outra influência [*sans l'action d'une autre influence*], intervindo num momento em que Hegel e Marx voltam a ser objetos de estudos sérios. Trata-se de Kierkegaard, que se exerce e se exerceu sob o nome de *existencialismo*. Não é que Kierkegaard tenha sido dialético; ao contrário, já que ele conhecia a dialética e a recusava por insistir sobre o mistério e o *escândalo* da fé e da salvação do indivíduo, ele cria uma situação na qual a dialética objetiva da relação sujeito-objeto de Hegel torna-se um dos termos de uma oposição da qual o indivíduo, em sua

⁹⁶ Cf. L. SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, p. 19-20; L. SICHIROLLO, “Snobismo di un hegeliano”. In: *I libri, gli amici. Profili, schede, interventi*. Ancona: Il Lavoro Editoriale, 2002, p. 137, no qual Sichirollo afirmou: “Estou seguro de que aqueles cursos nasceram na casa de Weil”.

⁹⁷ Para uma reconstrução dessa renovação hegeliana na França, não se pode esquecer as apresentações complexas dos protagonistas e dos intérpretes daquele período desenvolvidas em G. CANGUILHEM, “Hegel en France”. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1948-49, p. 282-297; I. FETSCHER, “Hegel in Frankreich”, *Antares*, v. I, n. 3, 1953, p. 3-15; J. HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1971, p. 231-241; R. SALVADORI, *Hegel in Francia*. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento. Bari: De Donato, 1974; W. BIEMEL, “Die *Phänomenologie des Geistes* und die *Hegel-Renaissance* in Frankreich”, *Stuttgarter Hegel-Tage* (“Hegel-Studien”, Beiheft XI), Bouvier, Bonn, 1974, p. 643-655; M. CIAMPA, “Animali post-storici”. In: *Sulla fine della storia*. Liguori: Napoli, 1985, p. 129-148; A. NEGRI, *Hegel nel Novecento*. Roma-Bari: Laterza, 1987, p. 42-51; M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 1-15; J. D'HONT, *Hegel et l'hegelianisme*. Paris: PUF, 1993, p. 49-53; G. JARCZYK; P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 17-36; F. VALENTINI, *La filosofia francese contemporanea*. Milano: Feltrinelli, 1958 – onde se dá um amplo relevo ao pensamento weiliano. Cf. também F. VALENTINI, “Rileggendo la *Logica della filosofia*”. *Paradigmi*, 1999, p. 633-679 (agora em F. VALENTINI, *Soluzioni Hegeliane*. Milano: Guerini e Associati, 2001, p. 271-343).

subjetividade irreduzível, formava o outro. Kierkegaardiano em seu fundo, mas secularizado na forma [*mais sécularisé dans la forme*], o mesmo dilema se encontrará em Heidegger e Jaspers, ambos adentrando na França quando o pensamento político se despertou nos desdobramentos das lutas de ideias entre as diferentes facções do socialismo e entre estas e os adeptos de outras doutrinas, liberais ou autoritárias⁹⁸.

É interessante notar que em 1954, um ano antes da publicação de "Pensamento dialético e política", Weil havia se expressado sobre a filosofia de Schopenhauer no programa radiofônico *Emission culturelles* da *Radiodiffusion-télévision française* (RTF), transmitido em primeiro de outubro. Naquela ocasião, Weil esclarecia o fato de que havia sido Schopenhauer o verdadeiro precursor de Kierkegaard e do existencialismo, aplainando, assim, a estrada de Nietzsche⁹⁹. Mas também neste caso, a origem mais profunda do existencialismo se encontraria na raiz do pensamento kantiano:

De fato, [Schopenhauer] se gloria de ser o único discípulo fiel de Kant, fiel a ponto de defendê-lo de si mesmo e de recolocá-lo na direção certa quando Kant se

⁹⁸ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 112-113. Referindo-se ao nascimento do pensamento kierkegaardiano, Weil precisava em nota: "*Les Etudes kierkegaardiennes* (1938) de J. Wahl marcam uma data importante nesse contexto" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 112, nota 31). Acerca da relação entre Hegel, Kierkegaard e Wahl é muito provável que Weil conhecesse o ensaio de 1946 de Jean Hyppolite intitulado "*L'existence dans la Phénoménologie de Hegel*" (comunicação proferida na Société d'Études germaniques em 16 de fevereiro de 1946, e publicada depois em *Études sur Marx et Hegel*. Marcel Rivière: Paris, 1955, p. 30-15). Aqui, Hyppolite, entre outras coisas, explanava sobre o termo "existência" (tematizado, originalmente, por Kierkegaard) retomando o curso de Kojève (e antes ainda de Koyré e de Heidegger), chegando à conclusão de que "a vida animal não é a existência porque não é consciente da morte" (J. HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, p. 35). Como reaparecerá mais adiante, outro ensaio de Hyppolite que Weil parece considerar é aquele sobre a "Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne", de 1947, no qual o autor acentuava a capacidade propriamente humana de conferir um sentido às coisas e à natureza (o que existe somente em-si) (cf. J. HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, p. 187). Para o que tange à relação entre marxismo e existencialismo, Weil tinha em mente a posição crítica de Aron, que já havia indicado a incompatibilidade estrutural do pensamento de Kierkegaard com a visão histórico-dialética de Marx. Não por acaso, também para Aron, semelhante ao que defende Weil acerca do formalismo abstrato de matriz heideggeriana e sartriana, o existencialismo de Sartre e de Merleau-Ponty tinha dado origem a uma pura "antropologia formal", com certeza não "marxista" (embora ambas as antropologias remontassem, de toda forma, a Hegel). Cf. R. ARON, "Marxisme et existentialisme", conferência realizada no Collège philosophique em 1946, e publicada primeiramente em *L'Homme, le monde, l'histoire*, e depois em *Marxismes imaginaires* (cf. R. ARON, *Marxismes imaginaires*. D'une sainte famille à l'autre. Paris: Gallimard, 1970, p. 27-62, em particular, p. 45-46, grifos meus).

⁹⁹ No qual puderam encontrar elementos de continuidade: quatorze dias depois, Weil falaria à RTF justamente de Nietzsche e a filosofia. Cf. E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 212-215.

desvia dos próprios princípios. Essa pretensão, diga-se de passagem, não é tão bem fundamentada, e a ilusão da representação tanto quanto o materialismo dogmático que é a sua contrapartida, as descobertas de Schopenhauer, são um tanto rústicas e simplórias em comparação ao pensamento fino, nuançado e equilibrado de Kant. Os gritos – o termo não é assim tão forte – contra Fichte, Schelling e Hegel, não reforçam a sua posição. Mas o título da sua obra principal é dúplice: *O mundo como vontade e representação*, e a parte da *vontade* levou a melhor (...). O que é a vontade? A força cega que tudo cria, tudo move, tudo reproduz. Força cega, força maligna, força de sofrimento e de dor¹⁰⁰.

Neste ponto, reemergia em sua inteireza a perspectiva weiliana sobre o existencialismo enquanto forma de secularização de “categorias” religiosas e teológicas: “[Schopenhauer] insiste sobre o que não é em si suportável, sobre a vida limitada, sobre a existência finita, sobre todas as consolações que essa vida oferece e que não passam de miragens”. E ainda: “Schopenhauer sofreu a influência do pensamento hindu, e o seu pessimismo oscila entre os conceitos do *nirvana* e do *maïa*, entre a libertação pela entrada no nada positivo e a dor do jogo das aparências (...). São a arte e a filosofia que silenciam essa sede [*soif*] de existência, essa obsessão pelo que *não dura* e não faz mais do que *se repetir*: a vida se torna espetáculo e, como espetáculo, torna-se suportável; a representação é conhecida pelo que ela é, aparência e ilusão”. Enfim, Weil conclui: “Schopenhauer jamais quis sair de sua individualidade e, da maneira mais paradoxal possível, é irmão – um tanto hostil! – do cristão Kierkegaard. Ele anuncia um novo sentimento da vida e, se não foi capaz de conferir-lhe uma forma precisa, seus discípulos (muitas vezes ignorando-o) o farão: o existencialismo moderno tem sua raiz mais profunda em Schopenhauer. Para mostrá-lo, será suficiente citar o nome daquele que, retomando suas posições, nunca o renegou: Nietzsche”¹⁰¹. Em virtude de tudo isso, com a revisão de 1955, Weil iluminava, indiretamente, um dos filões de pensamento que se revelou em Kojève, o ex-aluno de Jaspers:

¹⁰⁰ E. WEIL, “Schopenhauer”. In: E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 209-210.

¹⁰¹ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 210-211.

A renovação dos estudos hegelianos (não do hegelianismo) se fez em conjunção com os movimentos marxistas e existencialistas, às vezes em oposição a eles: os trabalhos de Jean Wahl, Koyré, Hyppolite, Kojève, H. Niel, G. Gurvitch e outros, e as novas traduções despertaram o interesse pelo pensamento hegeliano, pela filosofia da história e a antropologia; a filosofia política de Hegel só foi tratada excepcionalmente, exceto por certos marxistas (que se esforçam por descobrir nela um caráter *idealista*). O que seria a questão central, a saber, a dialética objetiva da relação subjetividade-objetividade e da elevação dessa mesma relação ao plano da consciência, não foi analisada. No entanto, a presença de intérpretes da dialética objetiva, em face dos partidários de uma dialética da subjetividade (às vezes em união pessoal), permite prever que esta questão será posta¹⁰².

O que o autor parecia perceber como elemento ausente em todo esse *renouveau* hegeliano era uma verdadeira e mais profunda problematização da relação, dialeticamente entendida, entre o plano da subjetividade e o da objetividade. E, obviamente, Weil não pôde deixar de se remeter também aos trabalhos de Koyré e de Kojève: se finalmente chegamos à inauguração de uma leitura hegeliano-marxista de traços decididamente heterodoxos, isso só pôde acontecer em virtude das originárias tendências existencialistas em jogo, que de um modo ou de outro privilegiaram o centro do pensamento kierkegaardiano, laicizando, assim, o seu dilema fundamental. Decorreu disso um renovado interesse teórico e prático pela dramática condição finita do homem, perenemente dilacerado entre finitude e infinitude. Entende-se que essa forma de secularização pôde ser feita através da aplicação de um método fenomenológico e antropológico que pretendeu se inspirar nas lições de Husserl e de Heidegger, no sentido já sugerido por Queneau e Bataille. Elementos teóricos sobre os quais, como se viu, Weil já refletia desde os fins dos anos 1940 e aos quais ele voltaria na década seguinte. Nesse sentido, esclarecer a relação entre subjetividade e objetividade em Hegel, sobretudo no Hegel *político*, era

¹⁰² E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 112. Em todo caso, sabemos que Weil começou a refletir sobre a relação entre Hegel, Kierkegaard e Marx já em 1931, na Alemanha. Cf. o texto de Weil *Hegel*, de 1931 (texto publicado no jornal dos programas de Rádio Berlin no qual se anunciava uma transmissão sobre "A personalidade de Hegel", de Max Dessoir, de quem Weil tinha sido aluno). Cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 155-156, em particular, p. 156.

um dos objetivos assumidos por Weil em sua citada *soutenance de thèse* de 1951. Na seção dedicada à tese secundária de *Hegel e o Estado*, revelando as premissas metodológicas da sua leitura de textos hegelianos, Weil escrevia:

Por outro lado, a partir de nossos resultados, será possível proceder à interpretação do pensamento político e da filosofia da história de Hegel (...). A partir daquele ponto de chegada que é, na evolução da filosofia hegeliana, a *Filosofia do direito*, muitas das dificuldades dos escritos anteriores poderão ser compreendidas como expressões de um pensamento que não tinha ainda alcançado a sua plena maturidade; por outro lado, as diferenças, às vezes muito consideráveis, entre as teses políticas e econômicas das diferentes épocas do pensamento hegeliano só se explicarão se considerarmos, como tentamos fazer aqui, eventos políticos no momento de seu nascimento¹⁰³.

Em 1955, portanto, Weil explicava com toda clareza que a releitura em chave existencialista e humanista de Marx (à luz de Hegel) surgiu de uma exigência precisa: contrastar “as interpretações causais, mecanicistas, deterministas da história” que se afirmaram através de uma visão *científica* do marxismo¹⁰⁴. Em “Pensamento dialético e política”, Weil iluminava as “reações” existencialistas ao marxismo *científico*, que investiam, necessariamente, na relação (dialética e de derivação hegeliana) entre subjetividade e objetividade:

O *meanicismo* dos marxistas e de certos representantes das ciências sociais e políticas aumentaram a influência do existencialismo e de sua concepção da dialética, opondo a dialética objetiva à subjetividade. Admite-se a teoria da *consciência alienada* e da ideologia, do mesmo modo que se admitiam as contradições do sistema capitalista da livre-concorrência (...). Mas a

¹⁰³ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 247. Aqui, Weil conclui com o que ele reiteraria em 1955, com *Pensamento dialético e política*. Com efeito, foram os problemas político-filosóficos de sua época, caracterizada por uma certa tendência ao dogmatismo escolástico ou “partidário”, de “preferências pessoais”, que levaram o autor a indagar sobre a natureza do Estado hegeliano. Cf. E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 248 (grifo meu).

¹⁰⁴ E. WEIL. *Hegel e nós*, p. 107. Tais interpretações “científicas” – de resto “combatidas por Engels como erros de adversários maldosos ou incapazes de compreender” (Weil não explica essa tomada de posição) – afirmaram-se “tanto mais facilmente que as reflexões metodológicas e filosóficas do jovem Marx, fontes de sua teoria, permaneceram ocultas ao público” (E. WEIL. *Hegel e nós*, p. 107).

interpretação corrente do marxismo como um pensamento *científico*, não *filosófico*, descobrindo o curso necessário da História, não o sentido dos fenômenos humanos e dos fins perseguidos, remetia a posições existencialistas a maioria dos pensadores que, de um ponto de vista filosófico, se interessavam pela política (...)¹⁰⁵.

Foi assim que depois do fim da guerra, *Hegel e o Estado*, como muitas outras recensões e contribuições weilianas, problematizava *in toto* as leituras francesas que se tinham afirmado até aquele momento e que tinham conduzido, para o bem e para o mal, à *Introdução* kojéviana. Weil não podia e não queria prescindir delas. Todavia, o intérprete pretendia também mostrar como muitos dos assuntos do Hegel de Kojève deviam ser radicalmente repensados, voltando-se ele mesmo para uma leitura hegeliana de características pouco ortodoxas. Antes de tudo, é preciso sublinhar o fato de que a recepção de Weil não se desenvolve nem a partir da *Fenomenologia* nem dos *Escritos teológicos* nem dos trabalhos do período jenense. Querendo claramente preencher outra lacuna teórica e típica daquele *renouveau* hegeliano, o filósofo de Parchim pretendeu basear-se principalmente nas obras da maturidade – *in primis* em *Linhas fundamentais da filosofia do direito* – fortemente ligadas à filosofia da história hegeliana¹⁰⁶. De resto, no seu Prefácio a *Hegel e o Estado*, o autor o descreve explicitamente:

Com poucas exceções, não falamos, pois, dos escritos de juventude nem da *Fenomenologia do espírito*, fundando nossa interpretação na *Filosofia do Direito* e, secundariamente, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Os textos que não foram escritos pelo próprio Hegel, em particular as *Adições à Filosofia do Direito*, que os editores das *Obras Completas* extraíram dos cursos de seu mestre, as

¹⁰⁵ Cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 113. Sobre a impossibilidade da “reconciliação dialética” na filosofia existencialista (ponto crucial evidenciado também por Weil em várias ocasiões) cf. M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 30-31, no qual o autor se detém sobretudo no hegelianismo de Hyppolite.

¹⁰⁶ Weil esclareceu as razões dessa escolha também em “Hegel et son interprétation communiste”. *Critique*, v. 41, 1950, p. 91-3 (cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 169-172). Com essa breve contribuição, Weil recenseia o referido livro de G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, (sobre o qual retornarei em breve). No final, Weil escrevia: “Convém acrescentar que o jovem Hegel só é interessante porque o velho Hegel foi um grande homem e que toda interpretação que não comece pelos resultados se priva do meio de distinguir o que é importante para nós, que, querendo ou não, direta ou indiretamente, seguindo-o ou nos opondo a ele, somos determinados pela influência da obra publicada em sua época” (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 181).

Lições sobre a Filosofia da História e as *Lições sobre a História da Filosofia*, não nos fornecem senão ilustrações e formulações, e isso somente quando um testemunho autêntico no-lo permitia¹⁰⁷.

De modo semelhante, na segunda parte da *soutenance de thèse*, Weil declara: "O nosso objetivo foi elucidar a estrutura do pensamento hegeliano, tal como ele se apresenta na *Filosofia do direito* e na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, deixando de lado qualquer tipo de pesquisa sobre a evolução de tal pensamento e limitando-nos, assim, a uma análise do sistema político realizado. Por conseguinte, não se tentou fornecer um comentário seguido do texto decisivo que constitui a *Filosofia do direito*: interessou-nos a estrutura do livro e, se posso exprimir-me desse modo, a sua problemática"¹⁰⁸. Entende-se, então, porque Weil, quando citava a *Fenomenologia*, o fizesse principalmente para evidenciar determinados aspectos problemáticos do sistema, considerado sempre no seu conjunto. Sichirollo observou como o autor nunca falou de bom grado daquela obra. Aliás, "que eu saiba, ele quase nunca a citou nem nos escritos nem nas conversas, considerando-a uma obra imatura, pelo menos no sentido de incompleta. Na realidade, Hegel mesmo não sabia como julgá-la", acrescentava o amigo, "e nem mesmo como pô-la no sistema. Havia as três obras sistemáticas, amplamente comentadas nas *Vorlesungen*, havia a revisão e a reedição cuidadas pelo autor da *Enciclopédia*: por que ocupar-se de uma obra deixada à margem pelo próprio autor? Tornou-se logo a moda do dia seja entre literatos-filósofos ou filósofos-literatos, seja como instrumento de batalhas político-filosóficas: duas boas razões para ocupar-se dela o menos possível!"¹⁰⁹. Em síntese, com *Hegel e o Estado* procurava esclarecer de uma vez por todas as verdadeiras

¹⁰⁷ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 8.

¹⁰⁸ E. WEIL, *Philosophie et réalité 2*, p. 243-244.

¹⁰⁹ L. SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni*, p. 20. Além disso, a posição de Weil sobre a complexidade do sistema hegeliano permanece sem mudanças ao longo do tempo. Serve como exemplo o que ele diz no ensaio "La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne", publicado em 1976, no qual reiterava que: "Um estreito laço liga, para não dizer que faz delas uma só, a *Filosofia do direito* e a filosofia da história de Hegel. Diferentes razões, quer dizer, razões de natureza diferente, permitem afirmá-lo; além disso, essas mesmas razões também farão com que esse laço apareça como fundamental para a interpretação de uma dimensão do sistema" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 148). "La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne", foi apresentado no seminário sobre "Hegel et la philosophie du droit" organizado pelo Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, na Universidade de Poitiers, em novembro de 1976.

características da filosofia política hegeliana, também para libertar o filósofo de Stuttgart de tantas acusações infundadas que, no decorrer do tempo, o tinham pintado como um mero “apologista do Estado Prussiano”¹¹⁰. Obviamente, em 1950, tudo isso valia também para o *milieu* filosófico francês: “Apesar de toda uma série de bons livros aparecidos ao longo dos últimos trinta anos, tanto na Alemanha como na França, Hegel é de todos os grandes filósofos o menos conhecido, ou, ao menos, o mais mal conhecido entre todos”, afirmava Weil sem hesitações¹¹¹.

De todo modo, a partir dessas premissas, é preciso compreender em quais terrenos as duas interpretações em campo se desencontravam e em quais, na verdade, poderiam ser colimadas. Emergem de modo evidente duas experiências teóricas propriamente pós-hegelianas, assinaladas por tendências “hegeliano-marxianas” diferentemente heterodoxas¹¹². A partir dessa perspectiva, Weil, com Kojève, permaneceu sem dúvida influenciado pela leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Todavia, também essa obra do jovem Marx deveria ser relida reconhecendo os limites das categorias existencialistas cuja centralidade pretenderam redescobrir através de Hegel. Muito provavelmente essa foi uma das razões fundamentais para Weil aproximar-se do pensamento de Georg Lukács, que forneceria uma nova chave interpretativa para a relação Hegel-Marx através de uma reavaliação diferente dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Weil

¹¹⁰ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 13. Também na segunda parte da sua *soutenance*, Weil escreve querendo de modo explícito desmentir também as posições doutrinárias dos marxistas ortodoxos: “O presente trabalho (...) se propõe antes de tudo a rejeitar a tese segundo a qual Hegel seria o apologista do Estado prussiano: os fatos, assim como um confronto dos textos hegelianos com os princípios da Prússia histórica de 1820, mostram que isso não é verdade e que, ao contrário, não obstante as ameaças de censura tão severas por parte da Universidade, Hegel não hesitou em criticar a Prússia sobre pontos decisivos – seria quase lícito dizer: sobre todos os pontos decisivos” (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 249).

¹¹¹ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 13. Aqui, o intérprete explicitava a referência quer aos trabalhos de Haering (Cf. T. L. HEARING, *Hegel, sein Willen und sein Werk*, 2 vol., München-Berlin, 1928-1938) quer aos de Rosenzweig (Cf. F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*. Bologna: Il Mulino, 1976), citando também *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, de Niel (voltaremos a essa obra). Contrariamente, em *Hegel e o Estado*, Weil se propunha, entre outras coisas, mostrar que tipo de laço existe entre Hegel e Marx, como declarado de novo na segunda parte da *soutenance*: “Em particular, com este trabalho, espero lançar luzes sobre o pensamento de Marx e do marxismo, chegar, assim, a uma descrição daquele terreno que conduziu, simultaneamente, às bases da revolução e a sistemas autoritários, descrição que permita, talvez, descobrir um parentesco secreto entre os dois inimigos” (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 249).

¹¹² Pode-se vislumbrar uma confirmação de tais tendências especulativas considerando outro relato de Aron sobre o “comunismo”, mais ou menos declarado, de Kojève e de Weil. Cf. R. ARON, *Memórias*, p. 110.

encontrou confirmação disso em *Der junge Hegel*, livro que Lukács publicou em 1948, apenas dez anos depois da sua primeira elaboração¹¹³. Apesar de Lukács ter permanecido um marxista ortodoxo reduzindo o pensamento hegeliano à categoria genérica do "idealismo", Weil, em sua recensão para *O jovem Hegel*, reconhece um dos seus méritos principais: dedicar-se "ao estudo da influência que teve sobre Hegel o seu interesse pelas teorias dos economistas"¹¹⁴, "às vezes" observando "o fato de que o espírito hegeliano não é Deus", chegando a defender "que é possível substituir este termo por aquele de 'espécie humana' (...) – interpretação duvidosa, embora provavelmente exata para numerosos textos, mas que, em todo caso, mostra que o Espírito não é uma substância imaterial, transcendente, separada da humanidade vivente e agente"¹¹⁵.

Eis como o *Geist* hegeliano poderia ser reportado ao terreno da realidade objetiva e da condição humana sem cair nas abstrações fenomenológico-existenciais que, contudo, haviam intuído a sua radical "temporalidade". Nesta ótica, Lukács, mesmo vendo no jovem Hegel o verdadeiro "avô do marxismo"¹¹⁶, mesmo reconhecendo que "a célebre reconciliação hegeliana não é uma simples abdicação diante das condições predominantes no momento"¹¹⁷, teria carecido de genuína

¹¹³ Cf. M. GARGANI, *Produzione e filosofia*. Sul concetto di ontologia in Lukács. OLMS, Hildesheim-Zürich-New York 2017, p. 122. Como Matteo Gargani sintetiza, aqui, para Lukács, "o esforço hermenêutico marxiano essencial nos *Manuscritos* de 1844 reside na tentativa de reler à luz da economia política as categorias essenciais da *Fenomenologia do espírito*. Trata-se, em síntese, para Marx, de realizar uma decisiva operação de desmistificação do estatuto filosófico das categorias centrais da obra hegeliana compreendendo-as como reflexos de processos históricos-sociais objetivos" (M. GARGANI, *Produzione e filosofia*, p. 125). Não é fortuito que Lukács em *Il giovane Hegel* acentue o tema da alienação na *Fenomenologia do espírito*, examinando primeiramente a distinção operada por Hegel entre a *Entfremdung* e a *Entäußerung* (de algum modo compreendida por Marx nos *Manuscritos*). Kojève também havia intuído a diferença de significado e de função das duas palavras que dizem "alienação" em diferentes sentidos. Weil observa a importância da questão graças também aos seus constantes confrontos com o filósofo italiano Arturo Massolo (que na Itália é o primeiro a pôr o problema). Sobre *Entfremdung* e *Entäußerung* na leitura lukácsiana de Hegel (e de Marx), cf. M. GARGANI, *Produzione e filosofia*, p. 122-133. Em seguida voltaremos a este ponto.

¹¹⁴ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 178.

¹¹⁵ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 179. A comprovação dessa leitura, além da própria obra de Lukács evidentemente, pode ser vista também nas considerações de Gargani: "Lukács mantém que a aquisição interpretativa fundamental dos *Manuscritos* de 44 acerca da *Fenomenologia* consista na compreensão do caráter objetivo e, por conseguinte, historicamente específico da categoria da *Entäußerung*. Categoria que, no Hegel da *Fenomenologia*, não nasce encerrada em um plano filosófico imanente, mas através do estudo da específica configuração do arranjo político social (e das suas íntimas contradições surgidas no terreno objetivo) da realidade pós-revolucionária" (M. GARGANI, *Produzione e filosofia*, p. 132).

¹¹⁶ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 178.

¹¹⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 178-179.

"autonomia de juízo", uma vez que "não está disposto a questionar as suas próprias convicções de marxista, ou a falar contra os dogmas de sua Igreja: cometeríamos contra ele uma grande injustiça se o acusássemos de 'objetivismo' (...). Hegel é idealista: isto basta"¹¹⁸. Não obstante, em tudo isso, Weil vislumbrava grandes potencialidades teóricas: "(...) se o leitor tem algo a se lamentar, é o fato de Lukács não aprofundar a elaboração da própria tese"¹¹⁹, a que intui um vínculo ainda mais concreto e estrutural entre Hegel e Marx. Logo, o apreço de Weil por *O jovem Hegel* não diminui. De fato, essa obra "não traz apenas informações preciosas sobre Hegel, nem se limita a estimular a reflexão filosófica e histórica; mesmo onde devemos contradizê-lo, e sobretudo ali, o livro lança luzes sobre a situação do pensamento marxista e do pensador marxista cujo interesse supera os próprios resultados positivos desta pesquisa, por maiores que eles sejam"¹²⁰.

Como veremos nas páginas seguintes, uma das tentativas de *Hegel e o Estado* foi levar até o fim a tese posta em nuances por Lukács: tratava-se, antes de tudo, de libertar Hegel (e Marx) das abstrações existencialistas.

1.5 Qual Kojève?

À luz de tudo isso, não surpreende o fato de que o "hegeliano-marxismo" de Kojève seja reputado por alguns dos seus críticos como uma espécie de jogo irônico voltado sobretudo a *épater les bourgeois*. Porém, no ensaio "Hegel, Marx et le Christianisme", de 1946, Kojève procurou esclarecer justamente este aspecto, revisando, assim, o Hegel "cristão" de *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, de Henri Niel, e reassumindo, ao mesmo tempo, os conteúdos fundamentais dos seminários¹²¹. Ali, Kojève escreve: "Hoje, como no tempo de Marx, a filosofia hegeliana não é uma verdade no sentido próprio do termo: é muito mais uma ideia

¹¹⁸ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 179.

¹¹⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 179.

¹²⁰ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 181.

¹²¹ Cf. A. KOJÈVE, "Hegel, Marx et le Christianisme". *Critique*, n. 3-4, 1946. A revista *Critique*, que assumiu ao longo de décadas relevância científica internacional, foi fundada por Bataille com a colaboração do próprio Weil. Este último se torna na sequência um dos seus diretores. Ali colaboram, precisamente a partir de 1946, Aron, Jean Piel, Etienne Gilson, Yvon Belaval, Jean Wahl, Koyré, Leon Robin, Edmond Vermeil e muitos outros. Cf. L. SICHIROLLO, *La dialettica degli antichi e dei moderni*. p. 21-22.

ou um ideal – isto é, um projeto a se realizar, e, portanto, a efetivar, mediante a ação – do que a adequada revelação discursiva de uma realidade"¹²². Aqui, o filósofo foi mais explícito que em suas lições: Hegel havia indicado a estrada, mas para que a sua filosofia pudesse *continuar* a realizar-se concretamente no mundo era preciso chegar a Marx. A um pensamento que soubesse constituir uma *práxis* científica e tecnicamente demonstrável para realização do reino da liberdade – já compreendido pelo Hegel de Kojève, mas a se preservar *in eterno* na realidade¹²³.

Sabemos também que os resultados do comentário kojéviano, ao longo da segunda metade do século XX, assumiram conotações muito diferentes justamente à luz do "fim da história". Foi um dos ouvintes dos seminários que primeiro reconheceu a extrema problemática: Leo Strauss. Por outro lado, como já recordamos, os dois amigos iniciaram a sua correspondência no começo dos anos 1930, uma comunicação que se estenderia até a metade dos anos 1960. Em uma carta de 22 de agosto de 1948, Strauss confessou a Kojève as suas perplexidades sobre os resultados nevrálgicos do comentário a Hegel: "Se tivesse mais tempo do que tenho poderia enunciar de maneira mais completa, e, presumivelmente, mais clara, porque não estou convencido de que o Estado final, como você o descreve, possa ser a satisfação racional ou meramente factual dos seres humanos. Em nome da simplicidade hoje falo apenas do 'último homem' de Nietzsche"¹²⁴. Dissemos que na segunda edição da *Introdução à leitura de Hegel*, de 1968, Kojève acrescenta à nota sobre o fim da história considerações que parecem afastar-se de qualquer epílogo de molde "hegeliano-marxista".

¹²² A. KOJÈVE, "Hegel, Marx et le Christianisme", p. 308.

¹²³ Consideremos que neste ensaio, Kojève esclarece também o critério que o tinha guiado na escolha dos textos hegelianos: "Com exceção da *Filosofia do direito* [*La Philosophie du droit mise à part*]" as "publicações sucessivas" à *Fenomenologia*, à *Lógica* e à *Enciclopédia*, constituem "apontamentos de aulas redigidos por alguns discípulos de Hegel, impressos depois da sua morte". E "sendo impossível considerar esses escritos rigorosamente autênticos, é inadmissível – mesmo se tem sido feito com frequência e satisfação – basear sobre esses uma interpretação global do pensamento hegeliano" (A. KOJÈVE, "Hegel, Marx et le Christianisme", p. 295, nota 15). Sem prejuízo da evidente fidelidade ao método exegético anteriormente estabelecido por Koyré, aqui parece ser relevante a afirmação de que "*la Philosophie du droit mise à part*"; obra, entre outras, da qual Kojève parece ter se inspirado para apoiar sua interpretação da *Anerkennung* hegeliana, posta como fundamento da autoconsciência e, portanto, da história. Veremos em qual passagem o intérprete parece se inspirar tão logo analisemos a dinâmica, inteiramente kojéviana, posta em ação pelo "desejo de desejo".

¹²⁴ Leo Strauss a Alexandre Kojève, in: L. STRAUSS, *Da tirania*. Incluindo a correspondência Strauss-Kojève. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 289.

Bem, o desaparecimento final do “Homem propriamente dito” do qual Kojève havia falado em 1946, em 1968 pareceu indicar exatamente o advento “do último homem nietzschiano” do qual Strauss já havia intuído a possibilidade: este indivíduo *pós-histórico*, vivendo em um mundo já *privado* de qualquer *diferença ontológica* entre negatividade humana e ser dado, *privado* da possibilidade de criar de verdade novos mundos históricos, condenava-se, assim, ao eterno retorno do mesmo. Era o triunfo da *homogeneidade* e da completa *igualdade* entre indivíduos, classes e Estados. Escrevia Kojève na segunda edição:

Se se admite “o desaparecimento do Homem no fim da História”, se se afirma que o “homem continuaria vivendo *enquanto animal*”, precisando que “o que *desaparece* é o Homem *propriamente dito*”, não se pode dizer que “todo o resto possa se manter indefinidamente: a arte, o amor, o jogo etc. Se o Homem se torna novamente um animal, também as suas artes, os seus amores e os seus jogos devem tornar-se de novo puramente “naturais”. Seria preciso então admitir que, depois do fim da História, os homens construirão seus edifícios e suas obras de arte como os pássaros constroem os próprios ninhos e as aranhas tecem a própria teia, executarão concertos musicais como as rãs e as cigarras, jogarão como jogam os jovens animais e se entregarão ao amor como fazem as feras adultas. Mas então não se pode dizer que tudo isso “torne o Homem *feliz*” (...) ¹²⁵.

Todavia, tal interpretação nietzschiana do “fim da história e do último homem”, mesmo encontrando ecos no próprio Kojève, assume seu sentido estritamente *pós-hegeliano* e *pós-marxista* graças a uma operação hermenêutica precisa. Se na França, Bataille e Queneau foram os primeiros a ler no *fin de l'histoire* o advento de uma sociedade *inoperante*, marcada por um difundido niilismo nadificante, nos Estados Unidos dos inícios dos anos 1990, Francis Fukuyama (pertencente à escola de Leo Strauss) quis mostrar como o “fim da história” de Kojève coincidia de fato com o “fim das ideologias”, ou melhor, com a vitória do único gênero de sociedade humanamente possível, aquele de tipo liberal-conservador, no qual os homens poderiam prosperar eternamente e em verdadeira liberdade. Porém, o escopo político

¹²⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 436, nota 1.

dessa leitura tornou-se mais claro nos últimos decênios: contrastar as possíveis tendências revolucionárias de inspiração *jacobina* que não poderiam fazer nada além de levar novamente ao *terror* do totalitarismo, como a história da União Soviética havia demonstrado¹²⁶. Tais correntes contrarrevolucionárias, no entanto, provinham de mais distante. Foi o que Jacob Taubes recordou em 1985, pondo assim em relevo o tipo de relação que podia instaurar-se entre o pensamento de Kojève e o de Carl Schmitt, o qual já nos anos 1940 começou a influenciar alguns ambientes acadêmicos estadunidenses (com certeza também em função anti-keynesiana). Tomando em consideração a *Teologia política* de Schmitt, Taubes escreve:

A definição da teologia da contrarrevolução, como foi estabelecida por Schmitt, foi adotada como ideologia de um novo conservadorismo acadêmico, que a instituição do judaísmo conservador propagou em todos os Estados Unidos (...). Nesses anos, houve um êxodo de alguns dos mais talentosos *Assistant Professors della Columbia University*, que era uma força do pragmatismo americano. Richard McKeon e Mortimer Adler deixaram Nova York e partiram para Chicago, para a Universidade reformada por Robert M. Hutchins. A reforma consistiu – para resumi-la em uma frase – na abolição da equipe de futebol e na introdução do tomismo. Jacques Maritain e Leo Strauss dominavam o *Committee on Social Thought*. Nesse contexto, é preciso ver a reabilitação e a fortuna anônima de Carl Schmitt e da sua *Teologia política*, em especial, do seu capítulo mais obscuro e sinistro: “A filosofia do Estado da Contrarrevolução”¹²⁷.

¹²⁶ Entre os alunos de Strauss, é preciso recordar Alan Bloom, autor de *The closing of the American mind* (Simon & Schuster, New York 1987). Foi justamente Bloom que falou da ironia de Kojève como um jogo para “épater les bourgeois”, ficando muito fascinado pela personalidade excêntrica do russo depois de tê-lo conhecido graças às indicações de Strauss (Cf. A. BLOOM, “Kojève, le philosophe”. *Commentaire*, n. 9, 1980, p. 116; M. FILONI, *Kojève mon ami*, p. 19-22). Por sua vez, Bloom foi professor de Fukuyama que, como é sabido, em 1992 publicou pela primeira vez o livro *The End of History and the last man*. New York: Free Press, 1992 (*O fim da história e o último homem*. São Paulo: Rocco, 1992).

¹²⁷ J. TAUBES, *In divergente accordo*, p. 29; cf. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*. Bologna: Il Mulino, 1972, p. 27-86, particularmente cap. IV, p. 75-86. Além disso, teologia e escatologia restam como elementos fundamentais para Kojève leitor de Hegel. São precisamente esses elementos os aspectos básicos de importância essencial para compreender os diversos êxitos do comentário kojéviano. Sobre como determinadas teorias contrarrevolucionárias estimularam a formação de novas teologias da *revolução*, cf. J. TAUBES, *In divergente accordo*, p. 31-32. Voltaremos a isso na sequência. Sobre os laços teóricos entre a teologia schmittiana e a hegeliano-kojéviana, cf. M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'occidente*. La *Fenomenologia* nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt, Bibliopolis, Napoli 2005, sobretudo p. 255-335, cap. IV: “La fine del politico e l'unità del mondo. Schmitt, Kojève e questione del politico da Hegel a Ford”. À luz disso tudo, penso que se possa

Como também já foi dito, essas tendências especulativas levaram a visões no mínimo contrastantes acerca do significado e da finalidade da lição kojéviana. Ao menos até o final da década de 1950, a maior parte dos intelectuais europeus considerou Kojève como um pensador ainda propenso ao marxismo e ao stalinismo – sobretudo à luz daquele Estado “universal e homogêneo” que se deve continuar a preservar na sua verdade realizada no mundo da liberdade final (ou do socialismo real)¹²⁸. Não foi por acaso que, exaltando a função histórico-universal de Stalin, entre o fim dos anos 1940 e o início da década seguinte, Kojève quis responder ao “liberal” Strauss sobre qual seria a verdadeira relação entre filosofia e política diante das tiranias modernas¹²⁹. Ao longo dos anos 1960, porém, foram as intuições “nietzschianas” do próprio Strauss que venceram, fazendo emergir de modo já observado o lado “conservador” das teses kojévianas. O resultado paradoxal – e que foi muito além do comentário de Kojève – foi a plena justaposição de Marx e Nietzsche, em função antidialética e anti-hegeliana¹³⁰.

subscriver a afirmação de Massimo Palma acerca da relação entre Kojève e Schmitt: “Se, procedendo nessa direção, pode-se dizer agora sem assumir muitos riscos hermenêuticos que uma das fontes menos conhecidas, senão inteiramente ignoradas aos contemporâneos, da temerária leitura kojéviana de Hegel é, com toda probabilidade, Carl Schmitt, talvez tenha sido através da mediação straussiana que o jurista católico naquele momento, pronto para escrever os piores textos de sua longa vida, pôde influenciar Kojève, ao menos em linhas gerais” (M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 27). Por outro lado, é conhecida a “disputa” dos anos 1930 entre Strauss e Schmitt acerca do significado do “político” (cf. L. STRAUSS, “Note su *Il concetto di politico* in Carl Schmitt”. In: MEIER, H. *Carl Schmitt e Leo Strauss*. Per una critica della Teologia politica. Col saggio di Leo Strauss su *Il concetto di politico* e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932/33. Siena: Cantagalli, 2011).

¹²⁸ Como recordou Domenico Losurdo e como veremos em seguida: “em 1950, Stalin ascendeu, aos olhos de um ilustre filósofo (Alexandre Kojève), a encarnação do hegeliano espírito do mundo, chamado a unificar e a dirigir a humanidade, recorrendo a métodos enérgicos e combinando na sua ação sabedoria e tirania” (D. LOSURDO, *Stalin*. Storia e critica di una leggenda nera. Roma: Carocci, 2019, p. 12). Losurdo se refere aqui a um texto que devo introduzir na sequência.

¹²⁹ Disso resulta uma outra querela que, desta vez, via no centro a natureza da relação entre filosofia e política. Cf. A. KOJÈVE, *L'action politique des philosophes* (1950), depois *Tyrannie et sagesse* (1954) (“Tiranía e sabedoria”. In: L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 179-221). Com esse escrito, Kojève quer recensar (e criticar) o estudo de Leo Strauss sobre Xenofonte, intitulado “Da tirania” (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 59-176). Sobre isso, veja-se F. GUIBAL, *Le courage de la raison*. La philosophie pratique d'Éric Weil. Paris: Edition du Félin, 2009, p. 285-335; A. GNOLI, “Kojève, l'occulto maestro del '900”. In: *Il silenzio della tirannide*, p. 253-267; M. VEGETTI, “Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte”. In: J.-F. PRADEAU (Ed.). *Le philosophe, le roi, le tyran*: Etudes sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009, p. 189-214; A. FUSSI, *La città dell'anima*. Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte. Pisa: ETS, 2011; D. MANCA, “Il desiderio del filosofo. Hegel tra Kojève e Strauss”. *Dialettica e Filosofia*, 2014, p. 1-20.

¹³⁰ “Kojève segue sendo um autor difícil de compreender, reivindicado, de um lado, pela tradição straussiana de Allan Bloom, Stanley Rosen e Francis Fukuyama e, de outro, sob a bandeira do marxismo por Pierre Macherey e outros. Come o próprio Kojève reiterava que o texto hegeliano é aberto a muitas linhas de apropriação que eram imprevisíveis no tempo de Hegel, assim, a sua própria

De todo modo, hoje, um maior distanciamento das questões políticas e sociais que animaram estas operações teóricas durante toda a segunda metade do século XX na Europa, nos permite perceber mais nitidamente o centro fundamental da abordagem exegética de Kojève. Como será demonstrado, é precisamente o caráter *escatológico* do “fim da história” kojéviano, a estrutura *teológico-secular* em sua base, que explica por que o comentário de Kojève pôde ser lido tanto como programa revolucionário que realiza a igualdade universal entre os homens, quanto como uma justificativa (no fundo reacionária) para sistemas de poder que foram, são e serão capazes de garantir uma homogeneidade totalizante. O fato de que tais organizações políticas possam mudar a sua forma empírica não afeta em nada sua função e seu conteúdo fundamental, revelados definitivamente pelo *fin de l'histoire*: cuja verdade eterna (já laicizada) Hegel havia demonstrado na *Fenomenologia do espírito*.

Com certeza, uma interpretação não isenta de problemas e de questões: neste ponto, como se pode entender o fim da história? Qual a verdadeira função de Marx *depois* de Hegel? Como considerar a noção de “ideia” ou de “ideal” sobre a qual o russo falou em relação à filosofia hegeliana? Não é fortuito que em “Hegel, Marx e le christianisme”, Kojève concluísse o seguinte: “Podemos então dizer que por enquanto toda interpretação de Hegel que não seja apenas uma conversa vazia não é senão um programa de luta e de trabalho (um dos quais se chama *marxismo*); ou seja, que a obra de um intérprete de Hegel tem um significado de propaganda política”¹³¹. Mas o que Kojève queria mesmo dizer? Bem: todas essas questões poderão encontrar resposta na leitura weiliana de Hegel.

interpretação de Hegel se revelou aberta a interpretações amplamente conflitantes entre si” (todavia, um conflito, que se verá menos fundamental do que parece). Cf. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. XVI. Considere-se também o juízo de Pippin: “(...) os maiores danos” da leitura hegeliano-kojéviana “(danos sobretudo políticos), devidos a uma deformação de Hegel que gerou tanto um ataque reacionário à política enquanto tal quanto uma espécie de fatalismo histórico radical, são igualmente claros” (R. PIPPIN, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 260).

¹³¹ A. KOJÈVE, “Hegel, Marx e il cristianesimo”, p. 308-309. O autor teria confirmado tal convicção crucial em 1948, na famosa correspondência com o marxista Tran-Duc-Thao. De fato, este último havia lançado muitas críticas ao comentário kojéviano à *Phänomenologie*, *in primis*, reconhecendo o seu caráter teológico de fundo e defendendo, ao invés, a doutrina canônica do materialismo dialético (cf. T. D. THAO, “La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel”. *Les Temps Modernes*, v. 36, 1948, p. 492-519). Em 1948, portanto, Kojève escreve a Thao: “Querida assinalar que a minha obra não tinha o caráter de um estudo histórico”, precisou, “interessava-me relativamente pouco saber o que Hegel quis dizer em seu livro; desenvolvi um curso de antropologia fenomenológica servindo-me dos textos hegelianos, mas dizendo o que considerava ser a verdade, deixando de lado o que me parecia ser, em

Antes de passarmos adiante, é preciso pôr ainda uma premissa metodológica. Nas páginas que seguem, analisarei alguns aspectos cruciais do comentário de Kojève para saber como Weil os recebeu na condição de ouvinte dos seminários; logo, em sua recepção mais “marxiana”. A partir deste ponto, veremos como Weil – em virtude das suas avaliações sobre a filosofia existencialista – conseguiu apreender a estrutura essencialmente platônico-teológica da leitura de Kojève. Uma leitura que, justamente por essas razões, poderia justificar qualquer forma de totalitarismo político. Tendo em mente o problema capital da relação entre *filosofia* e *política*, Weil elaboraria a partir do segundo pós-guerra uma interpretação de Hegel que tentou, ao mesmo tempo, valorizar os aspectos dignos de nota nas lições de Kojève e compreender criticamente o seu epílogo. Dessa forma, ficará claro como as leituras hegelianas de Kojève e de Weil, não obstante todas as interpretações contrárias, conservaram ao longo do tempo uma linearidade e uma continuidade teórica de fundo, sobretudo em função de finalidades práticas diferentes. Por outro lado, ambos quiseram afirmar, sempre de modos diferentes, a centralidade, em Hegel, das condições materiais da existência humana, de onde decorre a leitura da *luta pelo reconhecimento* como motor dos movimentos de emancipação histórica das subjetividades modernas. Desse ponto de vista, os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* influenciaram, de modo mais ou menos “existencialista”, as duas interpretações hegelianas.

Chegamos, assim, a explicitar também os diferentes pontos de divergência: se Kojève, seguindo as tendências dominantes do renascimento dos estudos hegelianos na França, privilegiou de modo evidente as elaborações jenenses, Weil, ao invés, preocupa-se em reavaliar o Hegel do sistema completo, isto é, o da

Hegel, um erro. Assim, renunciando ao monismo hegeliano, conscientemente me afastei desse grande filósofo. Por outro lado, o meu curso era essencialmente uma obra de propaganda destinada a atingir o espírito. É por isso que reforcei, conscientemente, a função da dialética do Senhor e do Escravo [Esclavo] e, de maneira geral, esquematizei o conteúdo da fenomenologia”. Cf. G. JARCZYK; P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 62, 64; D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, La fin de l'histoire*, p. 249. Voltarei mais detidamente sobre a compreensão da expressão “monismo hegeliano”. Considere-se que, na linha do marxismo canônico, três anos depois Thao acusaria a fenomenologia husserliana – que Kojève tinha também utilizado para ler Hegel – de “psicologismo”, enquanto filha da ideologia burguesa: essa, de fato, *abstraindo* o sujeito agente das relações sociais, trataria de um tipo de “materialismo abstrato” que se reduzia, no final das contas, a um “vergonhoso idealismo” (cf. T. D. THAO, *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*. Paris: Éditions Minh-Tân, 1951, p. 16 (veja-se também p. 5-19)).

maturidade. E mais: se a leitura hegeliana de Kojève se caracterizou por um "platonismo" de fundo cristão, a de Weil é evidentemente marcada por um "aristotelismo", por assim dizer, pós-hegeliano. Além disso, não foi por acaso que enquanto Kojève levou o movimento do *Geist* à realidade propriamente humana através da releitura da ontologia hegeliana em chave *dualista*, Weil (criticando as "abstrações existenciais") reafirmou o valor de uma ontologia *monista* – de resto, o problema teórico fundamental segue sendo o significado e a função da *negação determinada*. Intui-se, então, as razões pelas quais os *resultados* dessas duas interpretações hegelianas divirjam tão radicalmente. Se Kojève viu a comprovação do *fin de l'histoire* na completa realização do Estado moderno (napoleônico), Weil compreendeu a própria razão de ser do "fim da história" sancionando a possibilidade de um *depois de Hegel diferente de Hegel*: o filósofo alemão, longe de decretar a forma *eterna* do Estado, queria iluminar os *problemas* teórico-políticos que determinaram os *limites* da sua época.

1.6 As razões do agir histórico: "desejo", "reconhecimento", "satisfação"

A primeira pergunta fundamental que Kojève parece pôr no começo de seu comentário à *Phänomenologie* é a seguinte: como se origina a historicidade do Eu, entendido na sua particularidade concreta? Ratificando uma distinção determinante entre a simples *necessidade* natural e o *desejo* de afirmação de si em um mundo eminentemente social, Kojève se põe a reinterpretar os conteúdos do IV capítulo da *Fenomenologia*, no qual é tematizada a luta pelo reconhecimento entre duas autoconsciências, postas ali uma diante da outra¹³². Já na primeira página da *Introdução à leitura de Hegel* lemos o seguinte: "O homem é consciência-de-si. É consciente de si, consciente de sua realidade e de sua dignidade humanas. É nisso que difere essencialmente do animal, que não ultrapassa o nível do simples sentimento de si. O homem toma consciência de si no momento em que – pela

¹³² A referência direta reportada na *Introdução à leitura de Hegel* é à seção A do mesmo capítulo, "*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins. Herrschaft und Knechtschaft*", comentada linha por linha: cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 49-54; também G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 191-201.

primeira vez – diz: ‘Eu’ [Moi]”¹³³. Por outro lado, esta *diferença ontológica* fundamental entre o homem e o simples ser natural-animal seria testemunhada não só pelo uso discursivo da palavra de que o primeiro dispõe, mas também pela própria qualidade do que progressivamente se deseja: o ser humano autêntico, não permanecendo pura autoconsciência contemplativa, é impulsionado constantemente à ação para satisfazer não só meras necessidades primárias, mas, sobretudo desejos mediadores e mediados. Em suma, o que revela o caráter estritamente histórico-egológico do homem concreto não é nem o ato de mera assimilação de um objeto, imediatamente cobiçado na sua naturalidade, nem o puro comportamento cognitivo que se pode assumir diante desse mesmo objeto. Se nos limitássemos a este último aspecto não compreenderíamos “o porquê de um ser ou de um ‘sujeito cognoscente’” que jamais descobriria “o porquê ou o como do nascimento da palavra ‘Eu’, e – em consequência – da consciência-de-si, isto é, da realidade humana”. Por outro lado, a contemplação “revela o objeto, não o sujeito”, ainda mais porque o homem “absorvido pelo objeto que ele contempla só pode voltar a si por um desejo: pelo desejo de comer, por exemplo”¹³⁴. Todavia, a fim de que haja verdadeira autoconsciência, é preciso ir adiante, é necessário “que o desejo se dirija a um objeto não-natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa o real é o próprio desejo”, “um vazio irreal”¹³⁵. Desse modo, o Eu começa a ansiar não mais pelo simples ser dado, o puro objeto coisal, mas por algo de efetivamente ausente, de “evidentemente” *não* presente: deseja efetivar a própria autoafirmação, ainda não realizada de forma significativa no mundo concreto¹³⁶. Na

¹³³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11.

¹³⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 11. Não é por acaso que Kojève considere os capítulos I-III da *Phänomenologie* “eminentemente gnosiológicos” e o capítulo IV “eminentemente antropológico” – compreendendo-o, portanto, como fulcro de toda a obra hegeliana. Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 49. Sobre o problema dessa interpretação, que de fato põe em parêntese o caráter (auto)contemplativo do movimento autoconsciente originário, cf. D. MANCA, *Il desiderio del filosofo*. Hegel tra Kojève e Strauss, p. 1-5.

¹³⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 12.

¹³⁶ Cf. S. BORUTTI, “Metafisica del desiderio”. *Aut Aut*, n. 315, 2003, p. 79-86, no qual se tematiza a reafirmação de um verdadeiro humanismo idealista capaz de retornar a uma “subjetividade forte”. Sobre a centralidade da *Begierde*, cf. R. B. PIPPIN, *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011, segundo o qual a atividade desejante colocar-se-ia como condição primária para o desenvolvimento de uma normatividade racional. Nessa ótica, Judith Butler, reconhecendo a relação não cindível entre gnoseologia e antropologia, conclui que “o desejo é intencional no seu ser sempre desejo *de* ou *por* um determinado objeto ou um determinado Outro, mas é também reflexivo no sentido de que ele é a modalidade com

verdade, se com Koyré, para esse Eu o “manter-se na existência significa: ‘não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é’, então, esse Eu será “a sua própria obra: ele será (no futuro) o que se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado) sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará”¹³⁷. Esse constituir-se da autoconsciência propriamente ativa e histórica encontra o seu fundamento fundamental no que Kojève definiu como “desejo de desejo”. Em primeiro lugar, contudo, o intérprete devia precisar: “o desejo humano, ou melhor, antropogênico [*anthropogène*] – que constitui [*constituant*] um indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade, de sua história e, enfim, de sua historicidade –, o desejo antropológico difere portanto do desejo animal (que constitui um Ser natural, apenas vivo e tendo só o sentimento de sua vida)”. Assim, o desejo propriamente antropogênico não se dirige a “um objeto real, ‘positivo’, dado, mas um outro desejo”¹³⁸.

Neste ponto, o autor, perpetuando sua evidente distorção hermenêutica, quer valer-se também do manuscrito sobre *O amor* que o jovem Hegel redigiu em Frankfurt entre 1797 e 1800. Kojève pode então afirmar: “Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo só é humano se um deles não deseja o corpo, mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, se quer ser desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano”¹³⁹. Mostra-se, assim, uma

que o sujeito emerge e através do qual se expande. As condições que suscitam o desejo, a metafísica das relações internas, são, ao mesmo tempo, aquilo que o desejo procura articular, tornar explícito, de tal modo que o desejo resulta como uma tácita busca do conhecimento metafísico, os termos humanos nos quais tal conhecimento ‘se exprime’” (J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 28-29).

¹³⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 12.

¹³⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13. Como notou Dominique Pirotte: “O ‘moi’ do desejo animal – o qual é essencialmente *necessitado* – não pode *transcender* o ser dado (...)” (D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 81).

¹³⁹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13. Cf. o fragmento teológico juvenil: G. W. F. HEGEL, *L'amore, la corporeità e la proprietà*, p. 18-24. Kojève, fazendo referência direta a esse texto, explicou: “Para compreender todo o alcance desse texto romântico, é preciso saber que, na época em que foi escrito, Hegel julgava ter encontrado no amor o conteúdo especificamente humano da existência do homem. Ao analisar a relação amorosa, ele descreveu pela primeira vez a dialética dessa existência, que a distingue da existência puramente animal. Descrever o homem como amante era naquele momento, para Hegel, descrever o homem como especificamente humano e essencialmente diferente do animal. Na *Fenomenologia*, o amor e o desejo de amor tornaram-se desejo de reconhecimento e luta de morte para sua satisfação (...). O reconhecimento mútuo no amor tornou-se o reconhecimento social e político pela ação” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 480-481).

primeira definição do “desejo do desejo”: ansiar uma coisa “perfeitamente inútil” do ponto de vista “biológico” como “uma condecoração ou a bandeira do inimigo”, mas que ao mesmo tempo pode ser desejado porque é “objeto de outros desejos”, mediado pelo desejo de um outro “que se dirige ao mesmo objeto: é humano desejar o que outros desejam, porque o desejam”¹⁴⁰. Disso decorre necessariamente que “tal desejo só pode ser um desejo humano, e a realidade humana, diferente da realidade animal [*en tant que différente de la réalité animale*], só se cria [*se crée*] pela ação que satisfaz tais desejos: a história humana é a história dos desejos desejados”¹⁴¹. O homem, em sua essência, se descobre uma eminente e progressiva fonte de valores, dos quais quer constantemente nutrir-se, mas de modo apenas análogo ao animal; de fato, este último se limita a assimilar determinados objetos dados para poder sobreviver em uma perspectiva meramente material. Disso resulta que a subjetividade histórica originária, capaz de transcender a simples realidade natural e estática, pode compreender-se e se fazer compreender como tal somente *dando prova de si*, decidindo pôr radicalmente em risco a própria vida meramente biológica. Em última instância, o Eu histórico se descobre como tal porque quer ser objetivamente *reconhecido*, na sua irreduzível unicidade e dentro do próprio mundo social, enquanto autêntica personalidade criadora de valores; por conseguinte, para alcançar esse reconhecimento de si, terá que travar inevitavelmente uma verdadeira luta mortal contra uma *outra* autoconsciência¹⁴². E, portanto, longe de ser uma disputa ditada por meras necessidades naturais, desencadeia-se aqui uma luta radicalmente cruenta e ao mesmo tempo de “puro prestígio”, tanto é que: “o ser humano só se pode constituir se pelo menos dois desses desejos se confrontam”¹⁴³.

¹⁴⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

¹⁴¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 13.

¹⁴² Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14; G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 194. Nesse sentido, o russo declara em diferentes ocasiões: “Por definição, a individualidade é uma síntese do universal com o particular ‘única no mundo’” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 518).

¹⁴³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14. O puro prestígio se revela, portanto, como sentimento de pura vaidade: cf., por exemplo, A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 148. Pirotte sublinhou como tal “risco de vida” só pode ser “gratuito, quando se trata de afrontar um perigo por um valor, por uma motivação puramente simbólica, formal, em vista do futuro, e não de um impulso de conservação que testemunharia ainda a solidariedade com o *Bios*” (D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 92). A leitura de Kojève mergulhava naquelas abstrações subjetivistas das quais Tran-Duc-Thao havia falado: “No comentário de Kojève, o conceito fundamental do reconhecimento se encontra separado de todo o movimento anterior: ele define o princípio da

Interpretando a seu modo o texto hegeliano, Kojève pôde então concluir: "O 'primeiro' homem que encontra pela primeira vez outro homem já se atribui uma realidade e um valor autônomos, absolutos: é possível dizer que ele se considera homem, que tem a 'certeza subjetiva' de sê-lo"¹⁴⁴. Todavia, "a sua certeza ainda não é um saber (...). Para que essa ideia seja uma verdade, é preciso que ela revele uma realidade objetiva, isto é, uma entidade que vale e existe não apenas para si, mas também para realidades outras"¹⁴⁵. Em suma, o homem "deve impor a ideia [*imposer l'idée*] que tem de si [*qu'il se fait de lui-même*] a outros: deve fazer-se reconhecer pelos outros (no caso-limite ideal: por todos os outros)¹⁴⁶. Logo, o desejo de desejo se revela, na objetividade histórica, desejo de reconhecimento social e político.

Mas quem estará realmente disposto a enfrentar até o fim o *risco da morte* para alcançar a tão ansiada satisfação? Qual das duas autoconsciências em campo conseguirá impor-se à outra e, portanto, dominá-la? É evidente que se trata daquela que testemunhar a própria atitude senhoril: do Senhor que, tendo arriscado impavidamente a própria vida, se revelou o dominador do sobrevivente que estava diante dele, derrotado por causa do *medo* experimentado diante do perigo da morte violenta. Aquele que "deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento"¹⁴⁷. Em poucas palavras, deve "abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro: deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele"¹⁴⁸. Eis o surgimento do Servo, daquele que reconhece o seu Senhor, fazendo-se reconhecer assim como "Servo [*Esclave*] do Senhor [*Maître*]"¹⁴⁹. Por conseguinte, a consciência servil não pode deixar de se

separação como dualidade absoluta e totalmente explicável do homem em relação à natureza. O animal só sabe desejar objetos e permanece, assim, idêntico a si mesmo no plano do objeto. O homem, ao contrário, 'deseja o desejo', pondo voluntariamente em risco a sua vida em uma 'luta de puro prestígio', demonstrando assim a sua independência da existência biológica (...). A cisão seria total e faria da aparição da humanidade um começo absoluto" (T. D. THAO, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, p. 495). Sobre a verdadeira razão de ser da *Begierde*, determinada a partir de concretas condições gnosiológicas inseparáveis do caráter processual da vida e experimentada antes pela consciência, Cf. T. D. THAO, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, p. 497, também G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 184-191; 191-196.

¹⁴⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 17.

¹⁴⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 17.

¹⁴⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 17.

¹⁴⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 15.

¹⁴⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 15.

¹⁴⁹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 15.

tornar instrumento produtivo daquele que a sujeitou: o Senhor *desfruta* inteiramente dos frutos do trabalho de um outro: pois não reconheceu a autonomia de quem se revelou Servo, de quem, dito brevemente, não tendo vencido o medo da morte meramente biológica, não foi capaz de transcender o puro ser natural-animal e de fazer-se, assim, autenticamente humano. Logo, o reconhecimento do outro ocorreria de modo estritamente unilateral: é só o Servo que deve reconhecer a subjetividade livre e verdadeiramente humana do Senhor, não o inverso¹⁵⁰.

Ora, antes de adentrarmos em outras implicações do comentário kojéviano, precisamos nos demorar por um momento em torno de dois aspectos decisivos. *In primis*, qual elemento propriamente hegeliano levou Kojève a falar, nesse quadro, de luta por puro prestígio capaz de dar conta do ato autenticamente antropogênico; por que Kojève, visando à figura do Servo, traduziu o termo alemão *Knecht* – utilizado por Hegel para referir-se a essa figura – com o francês *Esclave*? Para resolver o primeiro problema, precisamos antes de tudo considerar o parágrafo 207 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, uma passagem que, entre outras, parece inspirar a consequente suposição de Kojève:

O indivíduo se dá efetivamente somente entrando no *ser-aí* em geral, por conseguinte, na *particularidade determinada*, restringindo-se, com isso, *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* da carência. Por isso, a disposição de ânimo ética nesse sistema é a *retidão* e a *honra* ligada ao estamento, é fazer de si e, no caso, por determinação própria, por sua atividade,

¹⁵⁰ Mantendo nossa confiança no texto hegeliano, podemos dizer que é verdade o seguinte: “O verdadeiro reconhecimento, no entanto, carece do momento em que o que o senhor faz em relação ao outro, ele também faz em relação a si mesmo, e o que o servo faz em relação a si mesmo, ele também faz em relação ao outro. Na falta desse momento, portanto, surgiu um reconhecimento unilateral e desigual” (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 197). O fato é que, como Finelli apontou, “(...) o que é surpreendente e problemático sobre essa leitura do Desejo apresentada por Kojève é, na minha opinião, o fato de ela proceder com abstrações e absolutizações”. Pelo contrário, “a capacidade do Senhor de se tornar absoluto, ou seja, desvinculado, não relacionado, de sua própria corporeidade e pronto para lutar pelo reconhecimento até a morte, encontra (...), em um exame minucioso, seu pressuposto no percurso gnoseológico e epistemológico anterior que, a partir do domínio do objeto na Consciência sensível, chegou à identidade Sujeito-Objeto com o Intelecto. O movimento de Kojève, devido ao seu caráter de abstração e absolutização, remove toda pressuposição e torna a cena original da antropogênese e da história um encontro/desencontro, que deveria encontrar apenas dentro de si mesmo (mas obviamente sem ser capaz de encontrá-los) as razões psicológicas para diferentes comportamentos (...)” (R. FINELLI, *Una metafisica tropo 'nobile' del desiderio*, p. 138-139 (grifos meus)). Na mesma linha se põem as críticas de R. BODEI, “Il desiderio e la lotta”. In: A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*. Torino: Einaudi, 1991, p. XXIV-XXV.

diligência e habilidade, um membro de um dos momentos da sociedade civil e manter-se enquanto tal, e [assim] prover para si somente por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* na sua representação e na representação dos outros somente por essa mediação¹⁵¹.

Entende-se como o desejo de reconhecimento decorra da vontade de impor o próprio valor subjetivo dentro de uma determinada realidade, posta *diante* do Eu; movimento gerado por um sentimento de *honra* e, de fato, de puro prestígio. Todavia, são óbvios os efeitos da ulterior distorção exegética: mais do que em outros lugares da obra, Kojève, com a tematização do “desejo de desejo”, mostrou a qualidade do seu gesto hermenêutico. Extrapolando determinados temas hegelianos de planos teóricos radicalmente diferentes entre si, o intérprete deu vida a um comentário que se afastava dos verdadeiros conteúdos da *Fenomenologia*¹⁵². Além disso, como já observamos, a origem histórico-antropológica do Eu, assim justificada, acabaria por fundir-se em temas puramente abstratos, inteiramente desvinculados da ordem processual do sistema¹⁵³.

Mas a partir de quais bases Kojève pôde compreender desse modo a lição hegeliana? Se, por um lado, ele não se valeu apenas de capítulos específicos da *Fenomenologia do espírito* – veja-se, por exemplo, a nítida retomada do fragmento sobre *O Amor* –, por outro, foram diferentes as principais fontes conceituais das quais o intérprete quis partir para alcançar, depois de reformular a seu modo, o significado das concepções hegelianas de *Anerkennung* e *Begierde*.

¹⁵¹ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Paulo: Editora 34, 2022, § 207, p. 475.

¹⁵² Veremos em breve como tal “ingerência” da *Filosofia do direito* – em particular dos temas desenvolvidos na sociedade civil – foi induzida pela leitura que Strauss fez da filosofia de Hobbes já nos anos 1930.

¹⁵³ Essa parece ter sido a principal consequência do “isolamento” conceitual do IV capítulo da *Phänomenologie*. Mas Kojève, também nesse caso, não o quer esconder: admite claramente que a sua teoria do “desejo de desejo, em Hegel, não existia. Em uma carta enviada a Tran-Duc-Thao, ele não poderia ser mais explícito: “Enfim, no que concerne à minha teoria do desejo de desejo, essa tampouco aparece em Hegel, e não tenho certeza de que ele a veria bem” (D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, p. 249). Cf. M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 73).

1.6.1 Hegel-Hobbes ou Hegel-Freud?

Caro Senhor Strauss, muitíssimo obrigado pelo seu livro sobre Hobbes, que já li. Sem rodeios: é um dos melhores livros de história da filosofia que já li, e é no todo um livro *muito* bom. Aprendi muito com ele. De fato, não conheço Hobbes. Mas a sua interpretação é *convvincente*: *não poderia* ser de outro modo, e ninguém tem o desejo de contestá-la. Não escrevi de imediato porque pretendia escreve-lhe uma carta muito longa, tanto sobre o problema de Hobbes-Hegel, como acerca do progresso das minhas próprias reflexões. Sinto falta das nossas conversas mais do que nunca (...). Tudo o que escreve está correto. Indubitavelmente Hegel considera Hobbes o seu ponto de partida. Uma comparação seguramente vale a pena e gostaria de fazê-la – junto consigo¹⁵⁴.

Escrevia Kojève a Strauss em uma carta de 2 de novembro de 1936, confiando ao amigo a sua clara adesão à aproximação entre Hobbes e Hegel que Strauss tinha observado em *The Political Philosophy of Hobbes*, publicado originalmente naquele mesmo ano. Ali, Strauss, pondo as bases para o confronto nunca terminado entre a filosofia hobbesiana e a filosofia hegeliana, revelava como o inglês havia sido um dos primeiros pensadores a pôr a *subjetividade* moderna como fonte do verdadeiro *direito natural*¹⁵⁵. Assim, a proximidade entre Hobbes e Hegel tornava-se evidente:

Em questões que versam sobre a filosofia da autoconsciência, não se pode pedir por um juiz de maior autoridade do que Hegel. Hegel reconhece tacitamente a superioridade da base filosófica de Hobbes em relação a Descartes quando caracteriza a experiência a partir da qual a autoconsciência se origina como a luta de vida e morte que nasce do interesse no reconhecimento dos outros (...). Dessa luta tem origem, junto com a relação de senhor e servo, a forma original da consciência de si. A consciência do servo é essencialmente determinada tanto para Hegel quanto para Hobbes pelo medo da morte; e em princípio para Hegel, tanto quanto para Hobbes, a consciência do servo representa um estágio mais elevado que a consciência do senhor. Hegel, ao prefaciá-la sua análise das

¹⁵⁴ A. Kojève a L. Strauss, 2 de novembro de 1936 (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 281).

¹⁵⁵ Essa era uma das premissas que Strauss queria destacar imediatamente: cf. L. STRAUSS, *A filosofia política de Hobbes*. Suas bases e sua gênese. São Paulo: É Realizações, 2016.

formas pré-modernas da autoconsciência – a Stoa, o ceticismo e a “consciência infeliz” – com a análise, baseada na filosofia de Hobbes, do senhorio e da servidão, reconheceu que a filosofia de Hobbes foi a primeira a tratar da forma mais elementar da autoconsciência.¹⁵⁶

O nascimento da consciência servil, através da luta pelo reconhecimento e do medo da morte violenta, mostrava as características constitutivas da verdadeira subjetividade moderna, que só poderia vir a afirmar-se em virtude da nascente sociedade *burguesa* do século XVII¹⁵⁷. Mas mesmo reconhecendo este aspecto fundamental da leitura straussiana, Kojève indica duas diferenças substanciais entre Hobbes e Hegel. A primeira é que “Hegel quer conscientemente ‘regressar’ aos antigos (‘por meio da dialética’, quer dizer, por meio de Hobbes). Há um *summum bonum*, nomeadamente a plena autocompreensão por meio da filosofia. Mas podemos nos compreender (assim ‘nos satisfazer’) plenamente apenas num Estado ideal (*tal como em Platão*). Este Estado pode ser atualizado apenas por meio da *história* e no *fim* da história. Pois é a ‘*realidade do reino dos céus*’”¹⁵⁸. A segunda diferença “concreta” está no fato de que “Hobbes não vê o valor do *trabalho*. O medo da morte não é suficiente para levar o homem ‘à razão’. O escravo que teme obtém conhecimento (e a *ideia* de liberdade – estoicismo – ceticismo – cristianismo) apenas se também *trabalhar* (no e com medo), e trabalhar *para* o senhor, quer dizer, se ele prestar serviços. Isso explica a história como uma ‘luta de classes’, ou seja, como uma dialética Servo-senhor com uma síntese final”¹⁵⁹. O que mais adiante Kojève reiteraria:

¹⁵⁶ L. STRAUSS, *A filosofia política de Hobbes*, p. 102-103.

¹⁵⁷ Eis o elemento teórico crucial que permitiu a Kojève, leitor de Strauss, servir-se de alguns aspectos da *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana para elaborar a teoria do “desejo de desejo”. Veja-se a respeito as considerações de M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 48.

¹⁵⁸ A. Kojève a L. Strauss, 2 de novembro de 1936 (in L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 281, grifo meu).

¹⁵⁹ A. Kojève a L. Strauss, 2 de novembro de 1936 (in L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 282). Kojève deixava preciso também que “o burguês de Hobbes” era “o escravo que não quer lutar”, aquele que “foge necessariamente para o além (‘crença’) e procura *aí* a sua satisfação (sem nunca a encontrar). O cancelamento puramente teórico do além produz o idealismo subjetivo (dito de forma mais geral: a ideologia dos intelectuais da ‘coisa em si’, da pura ciência etc., ou seja, o voo para os valores ‘absolutos’ [‘a pura intelecção’, isto é, o racionalismo do século XVII])” (L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 282). É interessante notar que Kojève, falando dos “intelectuais da coisa em si”, parecia referir-se a Husserl, acusando-o implicitamente de ‘subjetivismo abstrato’ (a mesma acusação que Thao lhe dirigiu em 1951, a partir de pressupostos diferentes). Explica-se, assim, a predileção inicial de Kojève pelo desenvolvimento em sentido existencial-heideggeriano da fenomenologia husserliana.

Hobbes não aprecia o valor do trabalho e por isso subestima o valor da luta (' vaidade'). Segundo Hegel, o escravo *trabalhador* chega 1) à *ideia* de liberdade; 2) à *atualização* dessa ideia através da luta. Assim: inicialmente o 'homem' é sempre um senhor ou escravo; o 'ser humano completo' – no 'fim' da história – é um senhor e um escravo (quer dizer, ambos e nenhum deles). Apenas isso pode satisfazer a sua ' vaidade' de ser reconhecido por *aqueles que reconhece*, e autocompreender-se como tal (na filosofia de Hegel). Nada menos do que essa compreensão da satisfação constitui o *summum bonum*. Mas podemos compreender apenas a *satisfação*; e a satisfação pressupõe trabalho e luta. [Só o medo da morte pode levar à religião (= infelicidade)]. O senhor não mata o escravo *apenas* para que este possa trabalhar para si! O senhor genuíno nunca tem medo.¹⁶⁰

É evidente que contra o pano de fundo da " vaidade", da "honra" e do "puro prestígio", permanecia a sombra de Hobbes, primeiro teórico da sociedade *pós-aristocrática* – pelo menos segundo a leitura de Strauss da qual o russo se apropriava¹⁶¹. Todavia, como Kojève deixou entender em 1936, a luta mortal pelo reconhecimento, surgida daqueles valores, não podia prescindir do trabalho e da luta revolucionária, capazes de dar conta dos verdadeiros movimentos de emancipação das consciências servis no alvorecer do mundo moderno.

¹⁶⁰ A. Kojève a L. Strauss, 2 de novembro de 1936 (in L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 282-283). Veremos na sequência que o não reconhecimento da função do trabalho servil foi o principal pecado que Kojève imputou a Heidegger durante os seminários de 1933 e 1934.

¹⁶¹ Em uma carta de 3 de junho de 1934 (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 277), Strauss já havia confessado a Kojève alguns dos conteúdos do livro sobre Hobbes que ele estava elaborando. De fato, Strauss, prevendo os capítulos que seriam dedicados ao "Aristotelismo" e à "Virtude aristocrática", parecia já escrever ao amigo sobre a *urbanização* hobbesiana de valores antigos e heroicos como o prestígio e a honra (cf. L. STRAUSS, *A filosofia política de Hobbes*, p. 71-106). Com base em todos esses elementos "hegeliano-hobbesianos", Kojève absolutiza os valores heroicos 'urbanizados' da honra e do prestígio. Segundo Matteo Vegetti, já dessa operação hermenêutica "o fantasma de Nietzsche começa assim a passear pelas páginas hegelianas de Kojève", insinuando uma antropologia essencialmente "aristocrática" na qual o valor heroico, enérgico e criativo da luta (antropogênica) precede o do trabalho servil de traço cristão e marxista (M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 124). Kojève pôde assim falar de uma *força criativa* do sujeito antropogênico, de um agir criativo sempre mais assimilável à vontade de potência (lembre-se o que seria posto por Weil sobre as origens da filosofia existencialista, que afundaria suas raízes em Schopenhauer e em Nietzsche. Voltarei a este ponto, sobretudo em relação ao caráter *criacionista* do agir *subjetivo*). Sobre esse compromisso com Nietzsche e acerca das acusações de fascismo lançadas em 1950 contra Kojève pela Comissão para crítica do círculo dos filósofos comunistas franceses (M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 130, nota 52). Roth sublinhou também esse aspecto "reacionário" da lição kojéviana, distinguindo nela certos elementos que remontavam ao pensamento de Carl Schmitt (cf. M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 107, nota 30).

Mas outra matriz teórica havia agido também sobre a definição de “desejo de desejo”. Ainda em 1936, Kojève e Lacan, outro ouvinte dos seminários,

Projetaram a elaboração a quatro mãos de um ensaio com o título *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative*. O estudo seria composto de três seções: *Gênese da autoconsciência*, *A origem da loucura* e *A essência da família*, concluindo em um capítulo final intitulado *Perspectivas*. Porquanto nos é conhecido, só Kojève pôs a mão na realização do programa, redigindo quinze páginas introdutórias dedicadas a um confronto crítico entre o *cogito* de Descartes e a autoconsciência hegeliana. O saber – sustenta Kojève – não é puro nem originário, mas depende essencialmente da estrutura heterônoma do desejo, estando, ao mesmo tempo, voltado à revelação que desvela a sua não-originalidade¹⁶².

Na *Introdução* redigida pelo russo, lemos: “É em Hegel que o originário *eu penso* de Descartes se torna o *eu desejo*, do qual nascerá o *eu desejo filosofar* que revelará, satisfazendo-se, o verdadeiro ser do desejo primordial”¹⁶³. As influências das correntes surrealistas, que foram as primeiras a tentar justapor a filosofia freudiana àquela hegeliana, emergiram aqui em toda a sua importância: o *ego cogito* de Descartes revelava-se agora e sempre um *moi* desejante (dotado de vontade), redutível ao sujeito hegeliano da *Fenomenologia*: “Quero simplesmente indicar a tendência geral daquela Introdução à filosofia propriamente dita que é a *Fenomenologia do espírito* de Hegel”, prosseguia Kojève, “e penso que esta tendência se manifeste de maneira particularmente clara na substituição do *eu penso* de Descartes pelo *eu desejo*...”¹⁶⁴. Lacan teria recuperado da lição kojéviana, dessa vez lida através de categorias freudianas, a radical *irreducibilidade* do *moi* (desejante) ao *Je* (pensante), a suposta inconciliabilidade entre o ser e o *desejo* infinito de ser, entre

¹⁶² M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 81. Para uma reconstrução detalhada da história desse manuscrito, veja-se M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 81, nota 20; D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, p. 13. Para Juan Pablo Lucchelli, porém, a verdadeira origem desse texto resta ainda um mistério (ainda que haja nele elementos inequivocamente kojévianos e lacanianos): Cf. J. P. LUCHELLI, *Lacan. Da Wallon à Kojève*, Paris: Edition Michèle, 2017, p. 112-114.

¹⁶³ Cf. E. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero. Milano: Cortina, 1995, p. 113.

¹⁶⁴ E. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, p. 113.

o Pensamento que *reifica* o indivíduo no que se *diz* dele e a constante não identificação do *moi* que se *aliena* inevitavelmente nisso. Este desejo insuperável (e generativo) do *Outro* – como também notou René Girard¹⁶⁵ – encontra a sua contrapartida na *pulsão de morte* freudiana. Todavia, esta última, longe de confirmar a solidariedade entre *moi* e *Bios*, revelava, em Lacan, ouvinte e leitor de Kojève, a radical *diferença ontológica* entre o homem desejante e o ser dado natural:

A pulsão de morte, que Freud concebia principalmente como processo catabólico, retorno ao inorgânico, é lida por Lacan, sob influência de Kojève, como a insistência do não-ser em relação à existência irreversivelmente refratada no jogo do desejo, de acordo com as regras do Outro. Nesse quadro, a morte não é mais entendida como uma necessidade natural (que é, na melhor das hipóteses, um incidente secundário, que investe o substrato animal ou biológico do homem), mas como o traço distintivo do humano. Vinculada ao desejo, essa coexiste à história da civilização, na qual a categoria psicológica da agressividade se traduz no campo da práxis articulando suas funções sociais¹⁶⁶.

A problemática do “fim da história”, portanto, seria tomada também por Lacan nos anos 1940: se o desejo é sempre desejo de desejo, testemunhando uma carência ontológica *vital*, que *distingue* o propriamente humano como fonte infinita de liberdade, então, o *fin de l'histoire* só poderia resultar na aniquilação do verdadeiro homem em um sentido estritamente nilista:

Foi do conflito entre o Senhor e o Escravo que ele [Hegel] deduziu todo o progresso subjetivo e objetivo de nossa história, fazendo surgir dessas crises as sínteses que representam as formas mais elevadas do status da pessoa no Ocidente, do estoico ao cristão, e até ao futuro cidadão do Estado universal. Aqui, o indivíduo natural é tido por nada, já que o sujeito humano efetivamente o é

¹⁶⁵ Sobre isso, cf. R. BODEI, *Il desiderio e la lotta*, p. XIII-XV.

¹⁶⁶ M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 89. Sobre a relação entre o pensamento de Kojève, Lacan e Girard, veja-se D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 91-107.

diante do Senhor absoluto que lhe é dado na morte. A satisfação do desejo humano só é possível se mediatizada pelo desejo e pelo trabalho do outro¹⁶⁷.

1.6.2 O escravo como verdadeiro sujeito da História

Além de operações interpretativas discutíveis, o certo é que Kojève, pelo menos até a explosão da Segunda Guerra, permanece convicto da força de emancipação da luta revolucionária e do trabalho, atividades que revelavam a *verdadeira* negatividade humana, enquanto capazes de criar novos mundos históricos e livres. Ademais, é isso que o russo parece querer reiterar naquela carta de 1936 a Strauss, quando critica a perspectiva ainda burguesa da filosofia hobbesiana: se por um lado, de fato, é o Senhor que dá início à antropogênese histórica, forjando a ação antropológicamente originária, é também verdade que isso se verifica, com tudo o que comporta, exclusivamente *na origem* do processo histórico-humano, em virtude da dialeticidade intrínseca do mesmo. Antes, é

O trabalho que forma-ou-educa o homem a partir do animal. O homem formado-ou-educado, o homem completo e satisfeito com sua completude, é necessariamente não senhor, mas escravo; ou, no mínimo, aquele que passou pela sujeição. Ora, não há escravo sem senhor. O senhor é o catalisador do processo histórico, antropogênico. Ele não participa ativamente desse processo; mas, sem ele, sem sua presença, esse processo não seria possível¹⁶⁸.

¹⁶⁷ J. LACAN, "A agressividade em psicanálise" (1948), em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 123. Logo, é verdade que "Lacan acolhe só os elementos aporéticos da dialética kojéviana, enquanto é eclipsado (ou melhor, rejeitado) o lado hegeliano-marxista no qual o desejo aparece como potência do devir teleológico e da emancipação promovida pela práxis" (M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 90). Em 1960, em "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano", já tomado pelas novas correntes pós-hegelianas e pós-marxistas, Lacan concluiria: "O trabalho (...) a que se submete o escravo, renunciando ao gozo por medo da morte, será justamente a via pela qual ele realizará a liberdade. Não há engodo mais manifesto politicamente e, ao mesmo tempo, psicologicamente" (J. LACAN, *Escritos*, p. 825).

¹⁶⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 28. O homem formado e satisfeito com a sua realização não pode ser o Senhor. Este último, por outra parte, não elabora a Coisa, apenas usufrui dela, graças ao trabalho dos assujeitados, dos *subiecti*; de quem, em suma, se viu derrotado na luta pelo reconhecimento.

O Senhor se mostra, então, "catalizador" da história, puro gaudério: ele continua a considerar o servo como um objeto instrumental para sua própria satisfação, permanecendo passivamente imerso em seu mais profundo imediatismo¹⁶⁹. Encontra-se, assim, a resposta para a segunda pergunta antes suscitada: nesse sentido, o *Knecht*, exercendo a própria negatividade essencial, compreendendo a sua condição de subalternidade, trabalhando de modo *forçado* e às custas de um outro, pode descobrir-se como verdadeira autoconsciência autônoma, como subjetividade agente e criadora, que *deverá* fazer-se reconhecer como não-objeto: "No mundo natural, dado, bruto, o Servo [*Esclave*]" que se compreende progressivamente como tal, é escravo [*esclave*] do Senhor", não mais por si mesmo¹⁷⁰. Resumidamente, *por si*, a verdadeira subjetividade histórica, capaz de exercer conscientemente as próprias instâncias histórico-projetuais, revela-se a da consciência servil surgida nas origens do mundo moderno: que só poderá dar início a efetivos processos emancipatórios para suprir a própria condição de inferioridade e o próprio estado de profunda *insatisfação*, atravessando concretamente os conflitos e as contradições objetivas da realidade humana; esboçando, então, lutas pelo reconhecimento qualitativamente novas, em vista da sua *futura* e definitiva libertação e satisfação total¹⁷¹. Não por acaso, Kojève continua: "no mundo técnico, transformado por seu trabalho, o escravo reina – ou, pelo menos, reinará um dia – como Senhor absoluto", dominação que nascerá do

¹⁶⁹ Sobre o consequente "impasse existencial" do Senhor, incapaz de reconhecer o outro na qualidade de sujeito autônomo e autoconsciente, A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 28.

¹⁷⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 26. Confirmando isso, há uma diferença explícita de grafia entre os dois termos escritos em francês: o primeiro, "*Esclave*", escrito em maiúsculas, indica a figura da consciência, enquanto o segundo, "*esclave*", escrito em minúsculas, indica a função. Deve-se mencionar a esse respeito que, para Jarczyk e Labarrière, a tradução de "*Knecht*" como "*Esclave*" seria simplesmente funcional para dar uma conotação mais dramática à luta por reconhecimento (cf. G. JARCZYK; P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 71). No entanto, a verdadeira fonte teórica da qual Kojève parecia se valer para transformar o *Knecht* em um *Sklave* ainda era os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Ali, o jovem Marx, de fato, usou o termo *Sklave* tanto para se referir ao servo do mundo pré-capitalista quanto para se referir à condição da classe trabalhadora da primeira metade do século XIX. (Cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, In: K. MARX, *Opere filosofiche giovanili 1*. Roma: Editori Riuniti, 1963, p. 212; 238). Eis as razões para que o Kojève leitor da *Fenomenologia* quisesse falar de "trabalho" sempre como trabalho *forçado*. Outro elemento presente nos *Manuscritos* de Marx (cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 197).

¹⁷¹ "O produto do trabalho é a obra o trabalhador. É a realização de seu projeto, de sua ideia: é ele portanto que se realizou nesse e por esse produto, e ele contempla a si mesmo ao contemplar o produto" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 27-28).

trabalho, da “transformação progressiva do mundo dado e do homem dado nesse mundo” e que será profundamente diferente da primigênia “dominação imediata do Senhor”¹⁷². Por conseguinte, “apenas esse trabalho não o liberta. Mas, ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte”¹⁷³.

Portanto, como aparece claramente já neste primeiro nível de análise, a operação kojéviana tinha o objetivo de mostrar a finitude intrínseca dos indivíduos históricos, aproximando, para isso, o conceito hegeliano de “negatividade” de instâncias eminentemente revolucionárias que, de forma progressiva, se encarnariam na consciência servil, em sua constante busca de libertação e de satisfação. Em síntese, para o Hegel de Kojève, somente a partir de condições (pseudo)antropológicas e (pseudo)materiais seria possível dar conta da estrutura dialética do devir histórico-temporal intrinsecamente *humano*¹⁷⁴.

¹⁷² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 26. Isso explica os comentários de Roth de que “os escravos, como trabalhadores, dentro do esquema hegeliano-kojéviano da história, são o emblema do progresso histórico” (M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 111). No entanto, são igualmente evidentes as categorias heideggerianas que o autor, pelo menos inicialmente, quis, a todo custo, usar no texto hegeliano, *in primis* exaltando a função antropológico-existencial da angústia (cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 29).

Deve-se notar que o exegeta, durante a década de 1930, revisou várias obras críticas sobre Heidegger, incluindo uma de Alfred Delp intitulada *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Hiedeggers*. Contra Delp, portanto, ele declarou explicitamente: “(...) gostaríamos, no entanto, de traduzir alguns textos, que mostram claramente até que ponto a antropologia de Heidegger está relacionada à de Hegel” (A. KOJÈVE, “rec. a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Hiedeggers*”, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1935, depois em *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, publicação póstuma dirigida por B. Hesbois, em *Rue Descartes*, n. 7, 1993, p. 29-46). Referindo-se novamente a algumas elaborações hegelianas do período de Jena, o moscovita identificou a importância capital da noção de “morte” (cf. A. KOJÈVE, “rec. a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Hiedeggers*”, p. 29-30, e também G. W. F. HEGEL, “Lo spirito secondo il suo concetto”, in *Filosofia dello spirito jenese*, Roma-Bari: Laterza, 1984, p. 70-71). Sobre a noção de *Angst* ver A. KOJÈVE, “rec. a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Hiedeggers*”, p. 34. Para entender os limites dentro dos quais Kojève usou a lição heideggeriana para ler Hegel, cf. ROTH, *Knowing and history*, p. 108. Voltaremos a este ponto.

¹⁷³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 31.

¹⁷⁴ Retorna aqui a importância desempenhada pela “fusão hegeliana” entre marxismo e existencialismo (de derivação heideggeriana). A respeito, cf. M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 102-103.

1.7 Weil quase kojéviano

Weil reconheceu os aspectos mais importantes dessa mudança de perspectiva, a ponto de afirmar em apêndice ao seu *Hegel e o Estado*: "O grande mérito do livro de Kojève foi ter feito dos conceitos de *reconhecimento* e de *satisfação* o centro da interpretação do pensamento hegeliano"¹⁷⁵. *Anerkennung* e *Befriedigung*: eis as duas palavras de ordem fundamentais às quais Kojève se refere ao longo de todo o seu comentário, e que Weil reconheceu como elementos imprescindíveis para começar uma nova leitura do pensamento hegeliano. No capítulo IV de *Hegel e o Estado*, o autor escreve de novo: "Para os conceitos de *reconhecimento* (*Anerkennung*) de *satisfação* (*Befriedigung*), ver a análise feita por Kojève, *op. cit.*, seguindo os textos da *Fenomenologia do espírito*"¹⁷⁶. E em "Hegel e sua interpretação comunista", ele conclui: "Com exceção da obra de Kojève, não encontramos interpretações de Hegel que insistam suficientemente sobre o papel decisivo que o trabalho, a economia social (para Hegel, ela *não é política*) e as condições materiais da existência detêm no seu pensamento"¹⁷⁷. Em suma, também para Weil, deveria ser revelado como o fato da concretude histórica, em Hegel, havia assumido uma função estritamente fundacional. Porém, Weil só volta a insistir sobre a centralidade de tais conceitos depois de analisar os conteúdos fundamentais da *Filosofia do direito*, nesse perspectiva, o binômio reconhecimento-satisfação só podia mostrar-se como fator constitutivo do movimento histórico-dialético permanecendo firmemente ancorado na configuração estrutural que o tinha revelado de fato: aquela em que o sistema de *necessidades* havia se desdobrado, nascida dentro da *concreta* sociedade do trabalho. Por conseguinte, entende-se como a lógica subjacente ao "desejo de desejo", ou "desejo de reconhecimento", acaba sendo totalmente reavaliada – sobretudo na sua pretensão de fundar o ponto de ruptura *ab origine* capaz de, por si, dar razão da constituição histórica do Eu¹⁷⁸.

Decorre disso uma nova definição do conceito de "negatividade". Seguindo em parte a lição de Koyré, na *Lógica da filosofia* Weil escrevia: o homem "é até mesmo o

¹⁷⁵ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 128, nota 6.

¹⁷⁶ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 70, nota 6.

¹⁷⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 178.

¹⁷⁸ Nesse caso, Weil parece estar mais próximo das posições de Tran-DucThao que das de Kojève.

ser que não é, visto que ele é essencialmente seu próprio devir, e que esse devir não é um devir natural e descritível, mas seu próprio fazer-se [*se-faire*]"¹⁷⁹. Pouco depois, porém, o autor recorda: "o homem é um ser, um animal que quer algo de si próprio e para si próprio; já que se pode adivinhar do que se trata, já se pode reconhecer aquele traço, que, em Hegel, se chama *negatividade* do homem. O homem é um ser como os outros, um ser vivo; mas mesmo sendo como os outros, ele não é apenas como os outros"¹⁸⁰. Em resumo, o indivíduo concreto e particular está sempre imerso no ser histórico-social: ele, longe de encontrar-se instantaneamente dividido por uma realidade determinada e a ele imediatamente oposta, não poderia dispor de qualquer poder objetivo capaz de criar, *ex novo*, um universo valorativo e humano por si mesmo. Substancialmente, ele não poderia de fato atravessar *tout court* os limites estruturais do próprio mundo dado ao modo de um ser inteiramente "sobre-natural" – definição que, ao invés, fora cunhada por Kojève¹⁸¹. Antes, o homem, para Weil, continua um animal como os outros, que vive em meio aos outros e que pode se *descobrir* na sua humanidade especificante porque capaz de utilizar uma linguagem razoável, instrumento de transformação do que simplesmente é¹⁸². Nesta altura cabe perguntar: quais elementos concretos levariam o homem a exteriorizar efetivamente a própria negatividade? Também nesse caso, trata-se ainda de um eco koyreano a sugerir a resposta: "O homem não é aquilo que ele é, porque não quer ser aquilo que

¹⁷⁹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 15.

¹⁸⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 17.

¹⁸¹ Que diz claramente: "é pelo trabalho que o homem é um Ser *sobre-natural* real e consciente da sua realidade; ao trabalhar, ele é Espírito *encarnado*, é mundo histórico, é História objetivada". (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 28). Deve-se ter em mente, neste ponto, que todos esses aspectos terminológicos da exegese de Kojève representam, de fato, os primeiros "espiões" conceituais: eles começam a revelar aquela operação secularizante ou laicizante de uma estrutura teológica fundamental precisa – o eixo substancial em virtude do qual Kojève queria desenvolver toda a sua interpretação de Hegel (aspecto que, como já mencionado, Weil teria observado).

¹⁸² Confirma-se como Weil queria mostrar uma ligação ainda mais estrutural entre Hegel e Marx sem incorrer em abstrações existencialistas. Na verdade, as suposições hegelianas de Weil que acabamos de analisar parecem ter sido inspiradas por uma leitura mais condizente com o texto dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Para o jovem Marx, de fato, o "caráter genérico [*Gattungscharakter*]" do homem continua sendo "a atividade consciente livre [*die freie bewußte Tätigkeit*]", sustentando que "o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter específico [*Gattungscharakter*]" só pode ser encontrado "no mundo (*Art*) da atividade vital", o do trabalho e da "vida produtiva", que "aparece ao homem apenas como um meio para a satisfação de uma carência [*Befriedigung*], a necessidade de manutenção da existência física [*physischen Existenz*]". Portanto, é exclusivamente a "atividade vital consciente" que "distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico [*Gattungswesen*, grifo meu]. Ou seja, é um ente consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ente genérico. Somente por isso a sua atividade é livre atividade" (K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 199, grifo meu).

ele é, porque ele não está contente [*il n'est pas content*] em ser o que ele é, em ter o que é. Ele é o animal que fala, um dos animais que fala, mas é o único animal que emprega a linguagem para dizer *não* [*il est le seul animal qui emploie son langage pour dire Non*]"¹⁸³. Além disso, somente mantendo firmes tais premissas seria possível conceber a função do *désir humaine*: o homem não é só, "tem necessidades [*besoins*], mas também desejos [*désirs*], isto é, necessidades que ele próprio formou, que não estão na sua *natureza*, mas que ele deu a si mesmo"¹⁸⁴. É nesta passagem que de novo aparece um aspecto estritamente hegeliano-kojeviano, mesmo compreendido de outro modo em um horizonte discursivo diferente – neste caso, mais fiel, me parece, também ao horizonte do pensamento marxiano: "O instinto sexual existe nele [no homem] como em todos os animais; mas ele [o homem] não se contenta com a posse do parceiro, quer também ser amado por este. Como qualquer organismo, precisa de alimento e só pode se alimentar de certas substâncias; mas não lhe basta saciar a fome, ele transforma [*transforme*] o que a natureza lhe oferece"¹⁸⁵. Em última instância, o indivíduo humano pode transformar e produzir no devir concreto e existente, mas não pode criar de modo instantâneo a própria historicidade; hegelianamente, isso significa que mesmo o ser-homem é resultado contínuo de um processo sistemático e histórico sempre em ação, do qual não se pode abstrair nenhum momento constitutivo nem mesmo para torná-lo um simples ponto autogerador do mesmo. A esse respeito, é preciso dizer, ao invés, que o homem luta com os seus congêneres em primeira instância "por seu hábitat, pelas fêmeas, pelo alimento; mas não lhe basta ter afugentado o concorrente, o adversário, quer destruí-lo ou forçá-lo à submissão e a reconhecer sua supremacia e seu domínio [*maîtrise*], a fazer em seu lugar o que, até então, ele próprio havia feito", isto é, "transformar o que a natureza apresenta imediatamente ao homem, procurar,

¹⁸³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 18.

¹⁸⁴ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 17.

¹⁸⁵ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 17-18. Palma reduz a posição weiliana sobre o problema do "desejo" a meros "ditames da leitura kojéviana da *Fenomenologia*" (M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signora*, p. 106), embora encontre diferenças teóricas entre os dois com relação à questão estritamente antropológica (cf. M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signora*, p. 107). Deve-se lembrar, no entanto, que, ainda em contraste com as vertentes dominantes do *renouveau* hegeliano-francês, Weil mostrou como, mesmo para o Hegel "maduro", a esfera do sentimento e do amor vivido permaneceu de importância fundamental. Para tanto, em "La morale de Hegel", se voltou para duas cartas e duas poesias de e sobre o amor escritas pelo filósofo alemão, datadas de 1811 (cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 73-84).

produzir, preparar o alimento, a casa, proteger as mulheres, criar os filhos"¹⁸⁶. Eis reveladas as bases reais que fundam a inerente negatividade dialética da história, na qual o homem age constantemente para satisfazer necessidades e desejos, tanto individuais quanto coletivos¹⁸⁷.

De todo modo, o motor da ação histórica confirma-se como aquele senso de profunda insatisfação que continua a assolar a vida dos *subiecti*, daqueles que são concretamente pressionados a modificar a própria *condition* através do exercício da negatividade, por sua vez condicionada pelo universo no qual ela mesma tende constantemente a se libertar. Compreendendo de modo ainda mais profundo as premissas postas por Kojève, Weil conclui que "o progresso do espírito é obra não do vencedor, mas do vencido, do escravo [esclave]" embora isso se aplique, em Hegel, apenas à dimensão pré-estatal da luta pelo reconhecimento¹⁸⁸. Em 1956, no seu ensaio "Hegel", Weil voltou a reiterar de modo ainda mais explícito: "O homem não é puro espírito, acima ou fora da natureza. Ele fala porque age e age porque fala – em última análise, ele age e pensa porque dispõe da pequena palavra: *não*". Por último, o indivíduo humano permanece na natureza mesmo não sendo natureza "ao modo

¹⁸⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 18. Tenhamos presente que no V capítulo de *Hegel e o Estado*, Weil, fazendo referência ao § 195 das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* – seção "O sistema dos Carecimentos" –, quer iluminar o caráter *concreto* da relação entre necessidade e desejo em Hegel, segundo o qual é justamente o momento da sociedade civil abstrair-se disso. Cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 195, p. 456.

¹⁸⁷ Mais uma vez, os *Manuscritos econômico-filosóficos* não podem ser ignorados, pois aqui Marx afirmou com clareza que, necessariamente, "der Mensch ist ein Teil der Natur" (cf. K. MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 199). Todavia, a perspectiva kojéviana nesse campo é bem diferente. Como observou Finelli, ao reconstruir o pensamento de Lacan como ouvinte e leitor de Kojève: "Para Jacques Lacan", o homem, que oscila constantemente "entre a falta de ser e a operação de signos sobre essa falta", é "intrinsecamente símbolo, como dita a natureza da linguagem, de ser um signo que remete constantemente ao outro a partir de si mesmo. Mas tudo isso é consequência de ter aceitado, inicialmente, a *diferença ontológica, proposta por Kojève, entre necessidade e desejo, entre natureza animal e mente histórico-social, entre pulsão físico-biológica (como desejo do objeto) e o desejo de desejo do Outro (como desejo de reconhecimento)*. Com o resultado, em minha opinião, de retornar a um dualismo cartesiano entre corpo e mente, estabelecido na heterogeneidade ontológica e qualitativa das duas esferas diferentes" (R. FINELLI, *Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio*, p. 142, grifos meus).

¹⁸⁸ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 37, nota 19. Como veremos mais detalhadamente adiante, para Weil, o filósofo de Stuttgart não era de forma alguma um teórico da revolução *tout court*: "Ouve-se amiúde atribuir esta teoria ao próprio Hegel: a concepção hegeliana daria razão ao que prevalece na luta, e seria sua 'ideia' que se imporia. É evidente que toda a teoria do Estado se opõe a tal interpretação. No entanto, ela é compreensível por duas razões: na esfera pré-estatal da luta pelo reconhecimento (cf. a *Fenomenologia do Espírito*, com o comentário de Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, sobretudo p. 11 ss.) é, com efeito, o resultado da luta o que decide" (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 37, nota 19).

do mineral ou do animal: ele está descontente, ele não está satisfeito com o que ele é, e no seu discurso ele fala do que não é, do que ele quer introduzir no ser. No início está a contradição", que se revela "fonte do pensamento e da ação"¹⁸⁹. Logo, somente dentro desses limites a liberdade humana pode adquirir um sentido objetivo e determinado, mostrando-se, desse modo, dentro de configurações histórico-estruturais precisas capazes de testemunhar a sua valência. E se à origem do sistema está a oposição concreta entre "o discurso humano e seu objeto", a identidade entre estas duas dimensões factuais será reconhecida "só no final", no momento em que entra em questão "uma atividade do espírito humano: é ele que, pelo trabalho e pela luta, transforma a realidade (transformação pela negação do existente dado: *negatividade*) e a torna, assim, sensata para o homem"¹⁹⁰. Portanto, o homem enquanto ação e razão, homem enquanto negatividade real. Eis o tema fundamental que Kojève e Weil compartilham ao longo de suas leituras hegelianas, conferindo-lhe, porém, conotações essencialmente diferentes. Vejamos. O Hegel de Kojève fala de uma atividade *criativa* do ser-homem, capaz de separar-se autônoma e reiteradamente do próprio correlato natural-animal para dar vida a universos valorativos e artificiais radicalmente opostos à natureza. Kojève chega assim a justapor, ao longo de todo o seu comentário, o conceito de negatividade ao de criação: "o homem – que só difere essencialmente da natureza na medida em que é razão (Logos) ou discurso coerente dotado de um sentido que revela o Ser – não é um Ser-dado, mas ação criadora (=negadora do dado)"¹⁹¹. O Hegel de Weil – restabelecendo o laço incindível entre necessidade e desejo – faz ressurgir a

¹⁸⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 66-67.

¹⁹⁰ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 102-103. Referindo-se à função propriamente política do Estado hegeliano, o autor revelava antes ainda: "Se nós visamos a uma análise do pensamento hegeliano em sua unidade profunda, seria o momento de falar do conceito fundamental de *satisfação*. É ela que constitui o motor último da história humana: ela confere a esta história seu termo, que será atingido quando cada indivíduo for *reconhecido* como valor absoluto por qualquer outro indivíduo e por todos os indivíduos, quando, para recordar outro termo, a *mediação* for total entre os homens (e entre os homens e a natureza)" (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 70). Ademais, é precisamente em relação a essa passagem que Weil se referiu à análise de Kojève dos conceitos de *Anerkennung* e *Befriedigung*. Em todo caso, já a partir dessas poucas linhas se confirma como a adesão de Weil às teses de Kojève subsiste até certo ponto: a satisfação total, de fato, ainda não foi alcançada por todos e por cada um, e a história, evidentemente, não terminou de forma alguma com a afirmação do Estado moderno. Voltarei a essa questão mais tarde.

¹⁹¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 498. Sobre como a natureza da ação, no Hegel de Kojève, é profundamente marcada pelos ditames da filosofia heideggeriana, cf. S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 139.

organicidade inerente à relação sujeito-objeto, mantendo presente o fato de que o indivíduo *transforma e produz* sob condições dadas, não podendo (re)determiná-las com atos de pura e *ab-soluta* liberdade¹⁹².

Para o Hegel de Weil, é a realidade dada a tornar-se sensata *para* o homem: é *nela* que ele deve se re-encontrar e se re-conhecer¹⁹³.

Tudo isso é mostrado pelo próprio movimento dialético do Espírito: este, movendo-se em estruturas concretas e reais, revela o surgimento de organizações históricas e sociais, de instituições políticas bem determinadas, desdobrando-se, dessa forma, na própria objetividade¹⁹⁴. Em "À propos du matérialisme dialectique",

¹⁹² Por outro lado, se confrontada com a ontologia dualista proposta por Kojève, esta concepção weiliana da relação homem-natureza tornar-se-ia mais coerente não só com o pensamento hegeliano, mas também com o do jovem Marx. Basta pensar nos conceitos de coisidade e de objetivação tematizados justamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais a subjetividade – longe de "criar negativamente" a si mesma e o mundo – se define como uma subjetividade "de forças essenciais *objetivas* [*gegenständlicher Wesenskräfte*], cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*" (p. 126). Entende-se então porque a subjetividade, segundo Marx (que sob este aspecto poderia ser considerado um crítico *ante litteram* de Kojève!), "No ato de assentar não baixa, pois, de sua 'pura atividade' a um criar [*Schaffen*] do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva [*gegenständlich*], sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo [*als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens*]". Compreende-se assim a afirmação subsequente de Marx segundo a qual "só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal [*Weltgeschichte*]" (MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 266) (Voltarei em seguida a este último ponto). Em resumo, o subjetivismo dualista e abstrato de Kojève – ou, em outras palavras, a sua "redução de Hegel a Heidegger" – acaba por afastar-se daquilo que podia unir Hegel e Marx: a objetividade dialética como uma *Aufhebung* (Cf. S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 140). Acerca da interpretação "criacionista" do agir "hegeliano-marxista" em Kojève, permito-me remeter a E. RAIMONDI, "Kojève e l'operaismo italiano: delle ipotesi introduttive". In: *Sul Marx in Italia*. Milano; Udine: Mimesis, 2022, p. 263-272.

¹⁹³ Tese que já havia sido proposta em outros termos por Hyppolite em 1947, em *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne*. O autor, assim como Weil, não parecia convencido das leituras dualistas do hegelianismo francês dominantes em seu tempo: cf. a respeito J. HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, p. 171-172. Sobre a interpretação hegeliana de Hyppolite, cf. M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 22-23. É preciso recordar também que Weil acolhe de modo positivo a tradução de 1938 da *Phänomenologie* realizada por Hyppolite, ainda mais porque a *Fenomenologia* só "foi acessível ao leitor francês" graças à sua tradução (cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 111, nota 30).

¹⁹⁴ Além disso, para Hegel, o mundo propriamente humano, eminentemente social e político, não poderia surgir de uma mera cisão entre o ser dado e a subjetividade negativa: ao contrário, esse mundo se revela uma "segunda natureza": Cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 4, p. 165. Sobre esse tema, veja-se I. TESTA, "Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space". *Critical Horizons*, v. 3, n. X, 2009, p. 341-370; A. PEPERKAZ, "'Second Nature': Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's *Encyclopedia*". *The Owl of Minerva*, v. 1, n. XX-VII, 1995, p. 51-66. Em 1948, coube novamente a Hyppolite esclarecer a natureza intrinsecamente dinâmica, em si sempre contraditória, do espírito objetivo, enquanto terreno "do devir dos povos e dos mundos éticos", ou seja, da "história do espírito do mundo" (J. HYPOLITE, "Introduzione alla filosofia della storia di Hegel". In: R. SALVADORI, *Interpretazioni hegeliane*, p. 363). Sobre isso, não há dúvidas de que os hegelanismos de Weil e de Hyppolite influenciaram-se reciprocamente, pelo menos até os anos 1950 (voltaremos depois sobre este último ponto).

recensão de 1946, publicada no primeiro número da revista *Critique*, Weil pôde esclarecer os termos do problema:

Um professor de filosofia, chamado Schelling, tomou ciência do fato de que a natureza é compreendida pelo homem e que, portanto, o espírito está perfeitamente em ambos os lados dessa relação de compreensão: ele percebeu, em resumo, que também a natureza é espírito. Um colega, *Hegel*, apontou que na natureza o espírito ainda não é espírito, pois esse só se compreende no homem ao final de uma longa história; já que, para Hegel, o homem é um ser que não se satisfaz com o ser dado, que o nega transformando-o, que se transforma nessa negação em autoconsciência, que acaba [*finit*] se satisfazendo ao compreender a totalidade da natureza, da história e de si mesmo como a existência explícita do espírito¹⁹⁵.

Portanto, o homem pode realmente satisfazer-se compreendendo a totalidade da natureza, da história e de si mesmo, apenas quando ele se reconhece naquilo que, em primeira instância, ele precisou produzir, transformar e modificar de modo *mecânico*. Chegamos assim a um aspecto suplementar da questão: o indivíduo, de fato, não é nunca consciente de forma instantânea e completa das finalidades objetivas das suas elaborações, justamente porque ele continua um ser essencialmente condicionado e que vive, antes de mais nada, em um mundo de necessidades – ainda que de necessidades humanas. Ele nega, mas negando se determina sempre como outro de si; as verdadeiras instâncias projetuais da ação subjetiva – mencionadas por Kojève – podem se reencontrar e se compreender-se plenamente em sua completa exteriorização¹⁹⁶. Como comprovação dessa diferença

¹⁹⁵ E. WEIL, "À propos du matérialisme dialectique. Etienne, Dialectique matérialiste et dialectique taoïste". *Critique*, I, 1946, p. 87. Com esse artigo, Weil quer responder a René Etienne, defensor de uma dialética taoísta contraposta à doutrina canônica do materialismo dialético.

¹⁹⁶ Embora, a esse respeito, Kojève tematize uma atividade negadora só progressivamente consciente de si mesma e da própria obra – em virtude do caráter dialético da luta e do trabalho – ele afirma também o que já foi dito: que "em seu próprio Ser [*dans son être même*], esse Eu é devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 12-13). Ainda mais porque, em geral, a autoconsciência operaria através de "atos de liberdade irreduzíveis [*irréductibles*], até imprevisíveis [*imprévisibles*] ou indedutíveis [*indéductibles*]" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 15). Eis as razões do pressuposto fundamental do Hegel de Kojève: "O homem pode espontaneamente se transcender [*peut spontanément se transcender*] e ir por si mesmo além de sua natureza inata, embora permanecendo o que é: um ser humano. Mas, para o

de perspectiva está a problemática que Weil quer retomar em *Hegel e o Estado* contra a concepção sartriana da subjetividade. Redefinindo o estatuto ontológico da negatividade hegeliana, Weil escreve:

Eu nego para pôr, eu sou liberdade absoluta para me determinar a algo em particular, eu recuso *isto* para acolher *aquilo*, querendo-o até segunda ordem, sempre certo de poder negar o que eu acabo de escolher, mas também sempre me determinando em e por esse novo ato da liberdade. A liberdade, como se proclama hoje em dia, crendo ter feito grande descoberta (ter encontrado uma panaceia filosófica) é liberdade “em situação”¹⁹⁷.

Ao entrar em contraste explícito com os pressupostos dualistas e abstratos postos por Sartre em *O Ser e o Nada*, Weil busca esclarecer que os atos de liberdade dos quais se proclama o valor absoluto permanecem prioritariamente ditados por *interesses* concretos, por paixões que são o completo contrário de “inúteis”¹⁹⁸. Estas últimas, na verdade, podem ser compreendidas de maneira razoável pela filosofia precisamente porque estão ligadas de forma indissociável a determinadas

animal que lhe serve de suporte, essa transcendência significa a morte” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 516). Essa ideia de uma individualidade humana ontologicamente marcada por uma liberdade essencial, por uma radical espontaneidade criativa, deve-se também ao ambiente cultural no qual Kojève imerge em sua juventude. Nesse sentido, entre as suas principais referências literárias estão, seguramente, os romances de Feodor Dostoiévski (cf. sobre isso, M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 46-49).

¹⁹⁷ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 39.

¹⁹⁸ Visando ainda a obra sartriana, o autor reconduz a noção de homem enquanto “paixão inútil” (J.-P. SARTRE, *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 750) ao conceito hegeliano de *pessoa*, surgido no âmbito do direito privado (cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 35, p. 229-231). Na verdade, permanecendo estritamente ancorada naquele momento constitutivo – não conseguindo superá-lo dialeticamente como o sistema de Hegel havia mostrado – aquela reflexão sartriana poria uma filosofia que “já não pode compreender sua própria possibilidade e deve desembocar ou na poesia ou no ato gratuito, ou seja, na palavra e na ação *insensatas*” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 40, nota 23). Entendido assim, o ato livre não seria mais do que expressão do puro arbítrio, exercido por uma subjetividade mergulhada de volta em sua própria imediatez e unilateralidade. Ela assumiria a forma de violência, que se recusa a compreender e a compreender a si mesma na objetividade da realidade – veremos mais adiante o que isso significa para Weil a partir de uma perspectiva propriamente pós-hegeliana. Acerca da relação entre Sartre e Weil – e em referência àquela nota – cf. M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signora*, p. 110-114. Para o que concerne à relação Sartre-Kojève, cf. M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 65-72. O primeiro teria reafirmado inteiramente os pressupostos dualistas propostos pelo segundo. A exaltação de uma dimensão hiper-projetual da ação subjetiva, de resto, foi, nos dois casos, consequência direta disso. Obviamente, como pano de fundo continuava a insistir a sombra de Heidegger. Veja-se a respeito, D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 23.

configurações estruturais e objetivas da realidade histórica particular¹⁹⁹. Por outro lado, Weil insiste também sobre a diferença semântica que intercorre entre as palavras “realidade” e “existência”, fazendo referência direta à lógica hegeliana. Nesse quadro teórico, como o intérprete elucida, os dois nomes “não se confundem de modo algum, que a existência só era realidade em parte e que a outra parte era formada pela ‘aparição’”²⁰⁰; uma diversidade de significado que Weil não pôde prescindir na relativa tradução francesa:

O termo alemão que traduzimos por realidade [*réalité*] é *Wirklichkeit*, de *wirken* = “agir criando” [*agir en créant*], “produzir um efeito na realidade” [*produire un effet dans la réalité*], ao passo que o termo francês [e português] remete, por *res*, ao objeto enquanto encontrado, passivo, objeto teórico. Segundo o valor etimológico das palavras, seria preciso considerar por *realidade* antes o que Hegel chama *Dasein* e que nós vertemos por *existência* (numa acepção evidentemente diferente das de *Dasein* e de *existência* em Heidegger e nos existencialistas). É impossível traduzir os termos *Wirklichkeit* e *Dasein* de modo que conservem seus respectivos valores etimológicos e, ao mesmo tempo, as possibilidades de emprego que são os seus em alemão. É preciso insistir bastante nos *harmônicos*, muito diferentes nas duas línguas²⁰¹.

¹⁹⁹ Coube de novo ao jovem Marx dos *Manuscritos* demonstrar a centralidade da “paixão” e do “interesse” no âmbito do agir humano (a despeito de qualquer interpretação “existencialista”) (cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 267-268). Por outro lado, em 1948, Hyppolite já havia esclarecido a importância da “paixão” no desenvolvimento da filosofia da história hegeliana (cf. J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, p. 340). Acerca desse último aspecto, em apêndice a *Hegel e o Estado*, Weil lançava luzes sobre diferenças e semelhanças entre Hegel e Marx: se é verdade que, para Hegel, “a paixão é exatamente a força que move a história”, é preciso acrescentar que para o mesmo, “só a paixão que se realizou e assim se compreendeu determinando-se é cognoscível cientificamente, e, aos olhos do autor da *Filosofia do direito*, a paixão de seu presente não é mais que um resíduo (...)”. Para Marx, ao contrário, “a paixão é determinada em cada ponto da história, e, portanto, também na situação histórica presente” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 127). Voltaremos a isso em breve.

²⁰⁰ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 30. Weil remete ao § 6 da II e III edição da *Enciclopédia*: “Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente do que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originalmente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, mundo exterior e interior da consciência; que o conteúdo da filosofia é a *realidade* [*Wirklichkeit*]. Chamamos *experiência* [*Erfahrung*] a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *aparição* [*Erscheinung*], [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de *realidade*” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 6, p. 9).

²⁰¹ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 30, nota 3. Ao termo *Wirklichkeit* se contrapõe também a palavra *Realität* –indicando, ao contrário, uma realidade *não efetiva*. Recorde-se também que Kojève traduz

"Agir criando": a acepção que o autor quer conferir ao *en créant* explica o sentido propriamente produtivo e efetivo da ação histórica, dado que o exteriorizar-se da negatividade só pode dar lugar a uma realidade humana, ao mesmo tempo, condicionada e condicionante – mas ontologicamente dividida pela ordem processual do Todo que permite o seu próprio dar-se *en se faisant*. Em suma, Weil, mesmo mantendo determinadas premissas da leitura kojéviana de Hegel, tentou considerá-las de modo diferente, rejeitando, antes de tudo, o dualismo ontológico de derivação heideggeriana. Nesse sentido, tratava-se *in primis* de redefinir a relação entre necessidade histórica e liberdade subjetiva, questão central também para aquelas correntes existencialistas que estavam reelaborando tanto o hegelianismo como o marxismo "ortodoxo".

1.8 Dialética, discurso

Para Weil, era preciso antes de mais nada restabelecer o verdadeiro significado e a real função da negação determinada e determinante, esclarecendo o fato de que o movimento dialético do Espírito só pode mostrar-se na sua objetividade dentro de seu próprio processo de desenvolvimento. Pressupor um princípio, um "motor" capaz de explicar isso de *fora*, significaria, para Weil, abstrai-lo e, conseqüentemente, renunciar ao caráter objetivo da própria dialética. É então na dimensão humana, no ser histórico e social sempre operante em precisas configurações da realidade, que o negativo concreto pode se revelar na sua efetividade e no seu significado. É testemunho disso o contínuo externalizar-se de linguagens concretas, de discursos particulares: os homens falam, negam, determinam, agem em contextos socioculturais específicos nos quais devem viver; em situações determinadas por um processo progressivo de tomada de consciência de si, do mundo e da natureza, situações que, não obstante, orientam constantemente o modo de agir de todos. Isso não diminui o fato de que, para *ambos* os intérpretes, a dialética hegeliana *não* pode ser concebida como puro método procedimental sobre o real, aplicável pela filosofia, por assim dizer, *de fora*. Em suma,

Wirklichkeit com "réalité-objective" [realidade objetiva]. Cf., A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 423.

a dialética hegeliana permaneceria, eminentemente, uma dialética objetiva, tanto para Kojève como para Weil.

No entanto, essa dialética acabou significando algo radicalmente diferente em cada uma dessas perspectivas: seria, *in primis*, a questão de se entender de uma vez por todas sobre o sentido da expressão “realidade humana”. Portanto, a pergunta deve ser feita mais uma vez: essa realidade é simplesmente criada pela contínua separação do indivíduo de sua dimensão natural e dada, ou ela pode ser encontrada e reconhecida apenas dentro das condições e dos limites impostos pelo ser dado, ele próprio constantemente compreendido e transformado pelo e no discurso? Assim, passa a ser questionada a relação essencial que liga mundo humano e natureza. Nesse quadro, querendo ainda privilegiar algumas premissas extraídas da *Fenomenologia*, Kojève concluiu que o movimento dialético do Espírito – entendido como temporalidade radical – só poderia existir, por sua própria razão de ser, no âmbito do finito e do autenticamente humano. Incontornável consequência do existencialismo dualista de Kojève: se de fato o mundo dos homens é intrinsecamente marcado pelo tempo, o mundo da natureza permanece imobilizado na dimensão do puro espaço. É o que Kojève defende claramente durante o Curso de 1934-35, reportado integralmente na *Introdução à leitura de Hegel* sob o título “A dialética do real e o método fenomenológico de Hegel”: “Na *Enciclopédia*, Hegel afirma que toda entidade pode suprimir a si mesma e é, por isso, dialética. Mas na *Fenomenologia* afirma que somente a realidade humana é dialética e que a natureza é determinada pela identidade (...). Pessoalmente, concordo com o ponto de vista da *Fenomenologia* e não admito a dialética do Ser-natural, do *Sein*”²⁰². Portanto, o raciocínio do autor se baseava em uma premissa simples: se só o homem pode revelar a verdade do ser por meio do discurso, então tal ser-revelado implica necessariamente a premissa ativa da negatividade, mesmo sendo sempre uma categoria “onto-lógica *universal*”²⁰³. No entanto, no interior da totalidade “é preciso

²⁰² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 445, nota 11. A seção pode também ser encontrada na tradução de Paolo Serini em A. KOJÈVE *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, p. 37-141. A este respeito, Kojève já havia feito referência ao § 81 da *Enciclopédia*, que afirma: “O movimento dialético é o afastamento de si mesmo de tais determinações [*Bestimmungen*] finitas e a sua passagem a opostos” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 96 (tradução modificada)). Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 444.

²⁰³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 445, nota 11.

distinguir, de um lado, a realidade natural *puramente* idêntica" que não é, portanto, "dialética em si, que não se suprime dialeticamente, e, de outro lado, a realidade humana, essencialmente negadora", que suprime tanto a "si mesma" quanto a "realidade idêntica natural que lhe é 'dada'"²⁰⁴.

É evidente que também nesse caso Kojève quis reduzir o pensamento hegeliano a ditames teóricos estranhos a Hegel. Embora o russo admitisse que aquela leitura dos traços nitidamente dualistas derivava de uma mera preferência pessoal, ele se esforçou para encontrar o seu fundamento primigênio no próprio sistema mostrado na *Fenomenologia* – posta de novo em relação com a *Ciência da lógica*. Prova disso é a completa rejeição de determinados conteúdos expostos na *Enciclopédia*, gesto que permitiria a Kojève reiterar: "Quando se admite que só o ser humano é dialético no sentido hegeliano do termo, é possível afirmar que a dialética de Hegel é uma dialética existencial no sentido moderno da palavra. Essa é, em todo caso, a dialética descrita na *Fenomenologia*"²⁰⁵. Por consequência, a *Fenomenologia*, apontando os progressivos desenvolvimentos de uma realidade exclusivamente antro-po-lógica, presumiria, mesmo de modo implícito, uma ontologia de caráter substancialmente dualista. O intérprete explicou as razões disso com um exemplo claro:

A bolota, o carvalho e a transformação da bolota em carvalho (assim como a evolução da espécie "carvalho") não são dialéticos; já a transformação do carvalho em mesa de carvalho é uma negação *dialética* do dado natural, isto é, a *criação* de algo *essencialmente* novo: o homem, porque trabalha o carvalho, tem uma "ciência" do carvalho, da bolota etc.; essa ciência é dialética, mas não na

²⁰⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 445, nota 11. Não se deve esquecer que o intérprete tinha deixado claro desde o início que para Hegel o "pensamento só seria dialético se revelar corretamente a dialética do Ser que é e do real que existe [qui existe]" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 422). A partir daqui, Kojève teria pretendido remeter o conceito de "existência" apenas para a esfera do humano, aquela que, em última análise, permanece propriamente "dialética" porque perpassa efetivamente a função operativa da negatividade e do discurso.

²⁰⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 461, nota 19. Sobre este assunto, ver também G. F. FRIGO, "Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura esistenziale della *Fenomenologia dello spirito*". In: *Apuntes Filosóficos*, 29, 2006, p. 75-97.

medida em que revela a bolota, sua transformação em carvalho etc., que não são dialéticos²⁰⁶.

O trabalho e a luta estritamente humanos confirmam-se, assim, como elementos basilares capazes de determinar a dialética do real, decretando, de tal modo, a sua separação da dimensão puramente natural do ser dado. Disso decorre que "se a totalidade do real implica o homem e o homem é dialético", logo, "a totalidade também o é"²⁰⁷. Nesse sentido, mantendo ainda em mente o processo enciclopédico que da *Filosofia da natureza* conduz organicamente à *Filosofia do espírito*, o intérprete acrescentava: "Hegel comete, a meu ver, um erro grave. Da dialeticidade da totalidade real, ele passa à conclusão da dialeticidade de seus dois elementos constitutivos fundamentais, que são a natureza e o homem (=história). Ao fazer isso, ele apenas segue a tradição do monismo ontológico que remonta aos gregos: tudo o que é é de uma única e mesma maneira"²⁰⁸. Portanto, a operação kojéviana se esforçou em redefinir a relação de essencial biunivocidade que Hegel havia vislumbrado entre a dimensão da objetividade e a da subjetividade, sempre compreendidas em sua totalidade. Tal relação intrinsecamente dialética só poderia surgir dentro da própria realidade humana, necessariamente inclinada à autotranscendência em relação ao mundo meramente natural-animal, mediante a ação²⁰⁹. Nessa perspectiva, "o erro monístico de Hegel" comportaria também "duas consequências graves": *in primis*, ele tentou alcançar precisamente uma metafísica dialética da natureza – e uma respectiva fenomenologia – "visivelmente inaceitáveis, que deveriam segundo ele substituir a ciência vulgar (antiga, newtoniana e, portanto,

²⁰⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 445, nota 11. O Hegel de Kojève, portanto, chega a falar de uma ontologia e de uma metafísica estritamente históricas, desencadeadas pela operatividade criativa do Homem. De tal modo que o exegeta afirma: "ao nomear os dois termos da oposição fundamental 'espaço' e 'tempo', introduz-se na filosofia a noção de história, afirmando assim não apenas o problema de uma antropologia ou fenomenologia do homem histórico, mas também o de uma metafísica e de uma ontologia da história" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 407).

²⁰⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 455, nota 16.

²⁰⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 455, nota 16. Cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 219-368.

²⁰⁹ Não é coincidência o fato de Kojève ter afirmado claramente que "Não se deve opor o Ser ao pensamento ou ao sujeito cognoscente. É preciso opor o Ser *natural* ao Ser *humano*" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 408, nota 5). Veremos mais adiante como esse dualismo ontológico também pode ser compreendido, kojévianamente, em sua (pseudo)dialeticidade.

também a nossa)" ²¹⁰. Em segundo lugar, por esse motivo, Hegel teria sido constrangido a "entrever na circularidade do saber o único critério da verdade"²¹¹.

Já vimos sob outros aspectos que essa era a mesmíssima conclusão de Kojève, e retornaremos a ela em breve. Por ora, devemos precisar o fato de que com a proposição de um dualismo ontológico, capaz de substituir a ontologia monista, desejava-se, ao mesmo tempo, abandonar uma suposição propriamente hegeliana, aquela segundo a qual o homem e a natureza subsistiriam de fato em "uma única e mesma ontologia"²¹². Em última análise, a verdadeira subjetividade humana e agente era, para Kojève, aquela mostrada pela *Fenomenologia do espírito*, na qual se afirmou de modo claro que "o ser verdadeiro do homem é sua ação", a sua negatividade criadora – ainda uma vez, capaz de elevá-lo acima da pura identidade com o ser dato, à maneira de um ente absolutamente *sur-naturelle*²¹³. Tal dualismo ontológico

²¹⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 456, nota 16. Mais adiante, veremos em que termos Kojève procuraria "atualizar" a filosofia da natureza de Hegel, tal como foi exposta na *Enciclopédia*.

²¹¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 456, nota 16.

²¹² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 456, nota 16.

²¹³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 456, nota 16. Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 457, nota 16. Considere-se que também durante o Curso de 1933-1934, anexado em *Introdução à leitura de Hegel* com o título "A ideia da morte na filosofia de Hegel", Kojève sublinhou que o verdadeiro ser do Homem se revela na "categoria fundamental da Negatividade ou da Ação" (*Tat o Tun [...]*)" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 499) (a mesma seção se encontra em A. KOJÈVE *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, p. 145-204). Para poder chegar a tal conclusão, Kojève precisou reavaliar uma passagem crucial da *Fenomenologia do espírito*, à qual fez referência explícita em suas lições. De fato, era preciso demonstrar que o sujeito hegeliano não era nada além do Homem no exercício da própria negatividade, capaz de criar, de maneira definitiva, a sua própria Obra: "Além disso, a substância viva constitui o ser que é verdadeiramente sujeito [*in Wahrheit Subjekt*], que é verdadeiramente real [*in Wahrheit wirklich ist*], somente na medida em que essa substância é o movimento de pôr-se-a-si-mesma, somente enquanto é a mediação entre o tornar-se-outro-de-si e si mesmo. Como sujeito [*als Subjekt*], a substância é *negatividade* pura e simples [*Sie ist [...] die reine einfache Negativität*] e, precisamente por essa razão, ela é a duplicação do simples, é a duplicação que opõe e que, por sua vez, constitui a negação dessa diversidade indiferente e da sua oposição: apenas essa igualdade *restaurante*, apenas essa reflexão dentro de si mesmo no ser-outro – não uma unidade *originária* quanto tal, nem *imediata* enquanto tal – é o verdadeiro. O verdadeiro é o devir de si mesmo, é o círculo que pressupõe e tem em seu início seu próprio fim [*Ende*] como seu próprio fim [*Zweck*], e que é real apenas por meio de sua própria atuação e de seu próprio fim" (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 62; cf. também A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 404-406). Além disso, quando Kojève se propôs a explicar o valor da negação determinada, ele disse: "B é o resultado (positivo) da negação de A. Assim, B é um A não apenas *suprimido* e ao mesmo tempo *conservado*, mas ainda *sublimado* (*aufgehoben*) por essa negação conservadora. Porque, se A é *imediato* (*unmittelbar*), B é *mediatizado* (*vermittelt*) pela negação; se A é *identidade* pura, B é *Totalidade* que implica a *Negatividade*; se A é pura e simplesmente *dado*, B é resultado de uma ação negadora, isto é, *criado*; se só A existe *em sé* (*an sich*) ou para um outro (*für Anderes*), B existe também *para si* (*für sich*), porque nele A se posiciona diante de si mesmo, negando-se como dado e afirmando-se como criado por essa autonegação" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 449).

resultava, então, “indispensável à explicação do próprio fenômeno da história”²¹⁴. Visando mais o pensamento de Kant e o de Heidegger, o exegeta consumou assim mais uma de suas muitas distorções hermenêuticas, de modo a traçar uma evolução precisa da orientação dualista em questão, fazendo-a jogar do lado hegeliano:

A primeira tentativa (aliás, muito insuficiente) de uma ontologia (ou, mais exatamente, de uma metafísica) dualista (“idêntica” e “dialética”) foi feita por Kant, e nisso é que reside sua grandeza fora de série, comparável à de Platão, que propôs os princípios da ontologia (monista) “idêntica”. Desde Kant, parece ter sido Heidegger quem primeiro formulou o problema de uma ontologia dupla. Não parece que ele tenha ultrapassado a fenomenologia dualista que se encontra no primeiro volume de *Sein und Zeit* (que é apenas uma introdução à ontologia que deve ser exposta no v. II, ainda não publicado. Mas isso basta para torná-lo reconhecido como grande filósofo. Quanto à própria ontologia dupla, parece ser a principal tarefa filosófica do futuro. Quase nada foi feito²¹⁵.

1.8.1 O Hegel de Kojève entre fenomenologia e platonismo

Exceto pela influência heideggeriana que, ao menos nesse nível, continua determinante para a leitura hegeliano-kojéviana, o elemento de maior interesse na passagem que acabamos de citar parece ser a referência ao pensamento de Platão. Porém, para esclarecer os aspectos fundamentais do “platonismo” kojéviano, é necessário antecipar aquilo que o russo explicitaria apenas nas introduções ao seu *Sistema do saber*, esboçadas ao longo dos anos 1950, e publicadas postumamente²¹⁶. Se na *Introdução à leitura de Hegel*, Platão comparecia como filho

²¹⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 457, nota 16.

²¹⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 457, nota 16. Considerações semelhantes reaparecem também na recensão ao livro de Alfred Delp, *Tragische Existenz Zur Philosophie Martin Heideggers*, A. KOJÈVE, “rec. a A. Delp”, p. 115-131. Sobre a funcionalidade da leitura kojéviana de Heidegger (enxertada na Fenomenologia hegeliana) na desestruturação da doutrina do materialismo dialético e, portanto, do monismo ontológico hegeliano que derivaria desse, cf. M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 89-90; D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 60.

²¹⁶ A esse respeito, não devemos nos esquecer do comprovado projeto filosófico de Kojève, que ele tentou realizar ao longo de sua carreira especulativa, mas que, no final, nunca viu a luz do dia em sua totalidade: chegar a um novo sistema filosófico que, mesmo diante da crise do determinismo clássico e, portanto, do próprio conceito de Absoluto, pudesse ser entendido como uma atualização [*mise à jour*] do sistema hegeliano: ver A. KOJÈVE, *Le concept, le temps et le discours*. Introduction au système

legítimo do seu tempo, uma vez que pusera com firmeza os princípios daquele “monismo ontológico” de matriz greco-romana; na metade dos anos 1950, Kojève pareceu fixar de modo mais nítido o elemento da filosofia platônica que, para ele, havia sido efetivamente “assumido” pelo pensamento hegeliano. Ele o fez, porém, considerando primeiramente a estrutura da *Ciência da lógica*, na qual “a Ontologia hegeliana aparece como uma *Filosofia* que resulta de uma ‘reflexão’ (a partir de um ‘ponto de vista’ não ‘determinado’) sobre a Ontologia platônica, que, por sua vez, se apresenta como resultado de uma ‘reflexão’ sobre a I Parte do *Poema* parmenidiano”²¹⁷.

Enfim, o filósofo russo em seu *Kant* – redigido durante a segunda metade da década de 1950 – reconhece que o próprio *platonismo* havia desenvolvido uma incontestável “*Onto-logie dualiste*”²¹⁸, platonismo no qual o Hegel da *Fenomenologia* acabaria por tomar inspiração²¹⁹. Para tanto, é preciso considerar já na *Introdução à leitura de Hegel*, quando Kojève conclui que o devir histórico do homem é, necessariamente, uma “sequência de criações ativas (negadoras)”, rapidamente deixa claro que “Hegel nem sempre foi fiel à sua ideia diretriz. Às vezes, a evolução histórica aparece como a realização sucessiva [no tempo] [*dans le Temps*] de uma

du savoir. Paris: Gallimard, 1990, p. 62-63. Por outro lado, sobre o problema do determinismo na física, Kojève começou a realizar um estudo aprofundado já em 1932, produzindo um manuscrito que foi submetido à Sorbonne no mesmo ano e com o qual o autor procurou obter um diploma. O trabalho, porém, foi rejeitado. Cf. A. KOJÈVE, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris: Librairie Générale Française, 1990. Daí o desejo de alcançar uma pura *mise à jour* da ontologia hegeliana.

²¹⁷ A. KOJÈVE, *Le concept, le temps et le discours*, p. 79.

²¹⁸ A. KOJÈVE, *Kant*. Paris: Gallimard, p. 105.

²¹⁹ Ainda em *Kant*, Kojève chegaria à conclusão, já estabelecida *in nuce* em seus seminários, de que a “Ontologia dualista platônica” não tinha “nada de surpreendente, já que essa é a Ontologia (contraditória) de toda Teologia Teísta, seja ela qual for” (A. KOJÈVE, *Kant*. Paris: Gallimard, 1973, p. 105). Em outro trabalho introdutório do que viria a ser o *Sistema do Saber*, mais precisamente nos *Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. 2 Platon-Aristote, também escrito na década de 1950, Kojève fala da existência de uma verdadeira *fenomenologia platônica* (Cf. A. KOJÈVE, *Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. 2 Platon-Aristote. Paris: Gallimard, 1972, p. 127, 129). Em seguida, uma passagem crucial: “Se quisermos usar a terminologia hegeliana e ‘moderna’ (que, a propósito, não é minha), devemos dizer que a Antropo-logia de Platão não é uma psicologia ou um discurso sobre a alma, mas uma ‘Fenomenologia do Espírito’ ou uma ‘Ciência da experiência da Consciência’ (o outro título da *Fenomenologia do espírito* de Hegel), ou seja, um (verdadeiro) discurso sobre a maneira pela qual a pessoa se considera (ou deveria se considerar) como um homem que fala para falar a verdade (ou que, pelo menos, gostaria de poder fazê-lo). O fato é que se o objetivo ou a intenção da Fenomenologia de Platão é autenticamente ‘hegeliana’ *ante litteram*, o resultado ou a solução são especificamente platônicos. Ao contrário de Hegel, Platão não queria admitir que o ‘Espírito’ (ou *Logos*) ‘é’ e é ‘Tempo’ (*Geist ist Zeit*)” (A. KOJÈVE, *Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, p. 130).

ideia eterna [preexistente] [*d'une idée éternelle ('preexistente')*]"²²⁰. Pode-se traçar, assim, uma primeira diretriz que parece guiar, fundamentalmente, toda a hermenêutica kojéviana e que Weil, como veremos, reconhece: Hegel, revelando a finitude ontológica dos indivíduos humanos, históricos e temporais, mostrou, através da *Fenomenologia*, que aquele movimento dialético de natureza existencial e antropológica estava voltado para a realização concreta, *no tempo*, de uma ideia mesmo que *éternelle e préexistante*²²¹. No entanto, só desse modo seria possível justificar o caráter circular do próprio sistema, testemunhando a coincidência final entre o plano do pensamento e o plano da realidade: afirmava-se, enfim, a identidade definitiva entre o Espírito que se sabe Absoluto e a realidade histórica particular que realizará a sua verdade ideal, já inteiramente secularizada e *temporalizada*. Em suma, para o Hegel de Kojève, a ideia de matriz platônica, eterna, absoluta, preexistente e *ad imaginem* da Verdade, seria enfim efetuada para sempre na História, da qual o Homem, por consequência, revelar-se-ia o autêntico protagonista. Por outro lado, esse é o objetivo constantemente almejado pelas subjetividades finitas, agentes e criativas, que, lutando e trabalhando para se libertarem de sua inerente insatisfação e infelicidade, alcançarão a negação final da negatividade concreta ²²². Não surpreendem, então, as conclusões subseqüentes dos seminários kojévianos:

A história não existe fora dos indivíduos que a fazem, já a Terra e os indivíduos não existem no mesmo plano. Logo, a natureza orgânica não tem história; ela cai diretamente do universal para o particular: da vida em geral para esta planta, este animal. O homem difere do animal porque é cidadão (*Bürger*); só pode realizar-se como homem por meio do povo organizado em Estado (*Staat*). A mediação (*Vermittlung*) é, no fundo, a ação na e pela sociedade; é o verdadeiro

²²⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 38. Não podemos excluir que um dos autores que inspirou tais considerações foi Friedrich Engels, que escreveu em "Ludwig Feuerbach" que "para Hegel [...] o que conhecemos do mundo real é precisamente seu conteúdo ideal, o que faz do mundo uma realização progressiva da ideia absoluta, ideia essa que existia em algum lugar na eternidade, antes do mundo e independentemente dele" (F. ENGELS, "Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca", p. 1115).

²²¹ Esse é o caminho mestre para alcançar a completa laicização de uma teologia "platônico-cristã" que Kojève queria encontrar na *Fenomenologia* de Hegel.

²²² Para compreender a posição de Kojève – fiel discípulo de Koyré – nunca se deve subestimar o contexto intelectual no qual a *Hegel Renaissance* estava se desenvolvendo, sob a bandeira do marxismo e do existencialismo (que, como Weil reconheceu, nada mais fez do que repropor, *em uma forma secularizada*, temas que eram do domínio religioso e, na maioria dos casos, de derivação cristã).

reconhecimento (*Anerkennen*): o homem reconhece o outro homem como homem e é por ele reconhecido como tal. É em e por um outro que o homem chega à satisfação (*Befriedigung*). Ora, não há *Vermittlung* no mundo puramente natural, vital, porque não há sociedade (*Volk, Staat*) na qual os indivíduos se reconheçam mutuamente em sua realidade e dignidade. Logo, fora da sociedade o homem é apenas um animal (...) ²²³.

Mas isso não é tudo. A dialética existencial do Hegel de Kojève pode significativamente perdurar desde que a negatividade criadora do homem não esteja satisfeita nem seja retomada pela própria Obra, enquanto não se tenha chegado à revelação da Verdade, encarnada historicamente no Estado moderno. Até esse momento, a dialética não pode senão permanecer como *méthode philosophique*: "como método filosófico, a dialética só é abandonada no momento em que cessa definitivamente a dialética real da transformação ativa do dado", em outras palavras, "enquanto perdura a dialética real ou ativa da história, os erros [*les erreurs*] e as verdades [*les vérités*] são dialéticos no sentido em que todos eles são mais cedo ou mais tarde suprimidos dialeticamente (*aufgehoben*)" ²²⁴. Consequência lógica do fato de que "a verdade se torna parcialmente (ou em certo sentido) falsa, e o erro, verdadeiro; e assim se tornam na e pela discussão [*par la discussion*], no e pelo diálogo ou pelo método dialético [*méthode dialectique*]" ²²⁵. Disso resulta igualmente inesperado que o discurso hegeliano seja "dialético na medida em que descreve a dialética real da luta e do trabalho, assim como o reflexo ideal dessa dialética no pensamento em geral e no pensamento filosófico em particular" ²²⁶. Não obstante,

²²³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 80.

²²⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 438-439.

²²⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 438-439.

²²⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 438. Não é de se surpreender que, dessa vez, seja feita a seguinte observação: "Mas em si mesmo o discurso hegeliano nada tem de dialético: não é nem diálogo nem discussão; é uma pura e simples descrição 'fenomenológica' da real dialética do real e da discussão verbal que refletiu essa dialética no decurso do tempo" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 438). E ainda: "O método hegeliano não é nada dialético: é puramente contemplativo e descritivo, e até fenomenológico no sentido que Husserl atribui ao termo. No Prefácio e na Introdução da *Fenomenologia*, Hegel destaca o aspecto passivo, contemplativo e descritivo do método 'científico'. Ressalta que só existe uma dialética do pensamento 'científico' porque existe uma dialética do Ser que esse pensamento revela. Se a descrição reveladora estiver correta, é possível afirmar que a ordem e a conexão das ideias estão em conformidade com a ordem e a conexão das coisas (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*); porque a ordem e a conexão do real são, para Hegel, dialéticas" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 423).

não é fortuito que Kojève, referindo-se sempre a uma estrutura dialógica de traços definitivamente platônicos, fale da dialética hegeliana como um método (fenomenológico)²²⁷. Ela não será mais aplicada pela filosofia no momento em que a dialética real for interrompida, quando o Pensamento-Discurso tiver assimilado inteiramente as estruturas essenciais da realidade concreta, não caindo mais *em erro* em relação à Verdade, síntese encarnada, resultado final de todo o processo compreendido em sua totalidade. Em virtude do sistema filosófico de Hegel, tudo pôde desvelar-se: a Verdade última, em conclusão, revela-se ao longo do tempo histórico-temporal, mas construindo, simultaneamente, o *parâmetro* e o *modelo* eterno, enquanto totalidade completa do mesmo²²⁸.

1.8.2 Nenhum “método fenomenológico”: Aristóteles, Hegel e Weil

Chegamos, assim, à interpretação de Weil. Recordemos antes de mais nada a definição principal de dialética que o filósofo oferece em seu *Hegel*:

A realidade é a unidade das contradições. O fruto contradiz a flor porque ele é a morte da flor, mas somente juntos fruto e flor formam o organismo vivo. Isso é o que se se denomina dialética, uma dialética que não é senão a realidade que se compreende a si mesma. Misticismo? Assim foi dito amiúde e assim se dirá sempre. Com efeito, a tentação é grande: basta olhar essa dialética como um

²²⁷ Nesse contexto, também não se deve esquecer que Engels mais uma vez falou de “método dialético” (cf. F. ENGELS, “Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca”, p. 1132. (veja-se também as páginas 1108 e 1111).

²²⁸ A dívida que o Hegel de Kojève teve de pagar ao Hegel de Koyré parece-me ainda mais evidente: pensa-se tanto nas reconsiderações sobre a questão fenomenológica – método caracterizado precisamente por um “dualismo de processos de pensamento” – quanto na redefinição do Saber Absoluto como um “compromisso” ou “síntese” entre história e teologia. Além disso, é a partir da discrepância original entre essas duas dimensões do discurso que Koyré pôde decretar a “origem dual” da filosofia hegeliana, daí seu “dualismo constante” (cf. *supra*, § 1.2). A esse respeito, podemos ver as considerações de Gattinara sobre a questão metodológica no platônico Koyré, que chegou a rejeitar a solidão existencial do *Da-sein* heideggeriano (cf. E. CASTELLI GATTINARA, “L’unità del sapere e il dinamismo aperto della verità in A. Koyré”, em *Alexandre Koyré. L’avventura intellettuale*, p. 378). Veremos mais tarde até que ponto o elemento platônico continuou a agir sobre a exegese kojéviana. Enquanto isso, para uma reconstrução dos métodos fenomenológicos adquiridos por Koyré no decorrer de sua carreira, cf. G. JORLAND, “Koyré phénoménologue?” em *Alexandre Koyré. L’avventura intellettuale*, p. 105-126. Aqui são destacadas as influências da escola husserliana, bem como as exercidas por Adolf Reinach, que tematizou uma fenomenologia com um caráter fortemente ontológico. Sobre o Heidegger de Koyré, veja-se A. KOYRÉ, “L’évolution philosophique de Heidegger”. *Critique*, 1946, n. 1, p. 73-82 (publicado também em *Études d’histoire de la pensée philosophique*).

método, uma astúcia de filósofo, uma invenção, para descobrir que ela não vale os métodos da ciência, da lógica formal, da análise sóbria e prudente. Mas a dialética não quer ser um método, e o mundo não é seu *objeto*: ela é o mundo ele mesmo tal como ele se apresenta no discurso. O homem não é, por assim dizer, o outro do mundo, um estrangeiro que teria de buscar um acesso àquilo que se recusa a ele; ele não é um fotógrafo que capturaria uma visão [vue] de algo que aparece à sua frente. Ele se encontra no meio da realidade, ele é na realidade, ele é da realidade [*il est de la réalité*]²²⁹.

Nesse caso, a mudança de perspectiva é patente: trata-se de afirmar sem ambiguidade a natureza objetiva e totalizante do movimento dialético. Para este fim, Weil propõe de novo um exemplo que o próprio Hegel fornece já no prefácio à *Fenomenologia do espírito*: a dialética alcança a unidade orgânica das contradições e é precisamente o elemento natural, tomado do e no discurso, a mostrá-lo²³⁰. Isso evidencia acima de tudo a rejeição de toda revisão do hegelianismo em chave dualista, a partir do momento em que mundo humano e mundo natural só podem realmente subsistir permanecendo em uma única e mesma configuração ontológica do real. Isso significa que os discursos humanos só podem adquirir forma concreta dentro de limites e de condições estruturais capazes de testemunhar o seu progressivo significado e onde as subjetividades históricas particulares, capazes de desenvolver linguagens reais, possam constantemente liberar as próprias negatividades. Em suma, se é verdade que o movimento objetivo do processo dialético pode se revelar de modo concreto apenas por meio do discurso, para o Hegel de Weil isso não significa que alguém ou que alguma coisa possa, ao mesmo tempo, criá-lo ou gerá-lo de modo instantâneo, separando-o daquelas condições sempre existentes nas quais esse discurso pode efetivamente se exteriorizar. Sob

²²⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 65-66.

²³⁰ "O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo" (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 52). Observe como o exemplo (de Hegel!) do "fruto" e da "flor" mina a interpretação da dialética proposta por Kojève, como se vê exemplificado com a imagem da "bolota", do "carvalho" e da "mesa de carvalho".

pena de uma recaída ruinosa em uma atitude fundamentalmente mística, que não poderia fazer mais do que apelar para a pré-suposição de instâncias metodológicas puramente abstratas, que acabariam por transcender o que é. Consequentemente, aquele que busca razões objetivas para o devir conflituoso e contraditório da realidade jamais poderia fazê-lo de *fora*, não poderia prescindir do conjunto necessariamente relacional no qual ele mesmo se encontra inserido e que o impele – sem que ele saiba – a empreender a própria investigação. Em relação ao mundo, o homem *não* é o outro e, para o homem, o mundo não é um mero objeto: de fato, ele constitui a condição de possibilidade para o desenvolvimento de qualquer forma de experiência cognitiva e prática²³¹.

Em definitivo, a dialética hegeliana é uma “dialética objetiva que descobre a contradição na realidade. Hegel não considera, então, a dialética como um método do pensamento, um procedimento apto a descobrir um Ser (ou um ser) que seria o fundamento último, o absoluto por trás dos fenômenos ou dos objetos”²³². Logo, é preciso compreender o devir dialético do real no seu desenvolvimento completo. Nesse sentido, a formulação subsequente que encontramos no ensaio “A dialética hegeliana” não deixa espaço para qualquer dúvida: “Não é do indivíduo empírico, psicológico, histórico que procede a dialética (a não ser historicamente, *fenomenologicamente*): ele não tem que inventar um procedimento, tem apenas que assistir como puro espectador ao que se passa no conceito, ele só tem que acolher o que se apresenta se ele renuncia a todo querer além do de acolhimento”²³³. Embora

²³¹ Para Hegel, desde a *Vorrede* até a *Fenomenologia*, reside na filosofia um elemento de universalidade que “suscita nela a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma [*die Sache selbst*], e inclusive sua essência; frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial [*Unwesentliche*]” (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 51). Weil pôde, então, afirmar: “Hegel não deseja explicar (...). Com uma ingenuidade tocante, ele acreditou que bastaria dizer aos homens que em filosofia trata-se de compreender, compreender a ciência, não compreender a partir da ciência, compreender a política, compreender a religião, a poesia, e compreender tudo em sua unidade e a partir dessa unidade, sem nunca querer compreender a partir de um ponto de vista *exterior* ou *superior* ou mais *profundo*” (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 65). Não é uma questão de explicar ou descrever, é uma questão de compreender. Essa “descrição fenomenológica” (supostamente hegeliana) tematizada em várias ocasiões por Kojève (e por Koyré) é assim posta em toda a sua problematidade.

²³² E, WEIL, *Hegel e nós*, p. 101.

²³³ E, WEIL, *Hegel e nós*, p. 129. “La dialectique hégélienne” apareceu em tradução inglesa com o título “The Hegelian dialectic”, em ed. por J. J. O'MALLEY et al. (ed). *The Legacy of Hegel*. Preceedings of the Marquette Hegel-Symposium 1970. Haia: Martinus Nijhoff, 1973. Retomando o tema do início da *Lógica*, ou seja, a relação problemática entre o ser e o não-ser, o intérprete já havia afirmado em outros termos: “Não é a filosofia que nega o conceito do Ser para *fazer dele* o Nada. É, ao contrário, a tentativa

o escrito "A dialética hegeliana" seja muito posterior ao período em que o autor iniciou a sua interpretação de Hegel – então, ao menos em parte ainda influenciado pelos seminários kojévianos –, parece-me que a posição sobre a questão do "método dialético" exposta não faça mais do que desenvolver o que Weil havia apresentado em outros termos no decorrer dos anos 1950 (veja-se sobretudo o texto "Hegel", de 1956). A adesão aos pressupostos exegéticos kojévianos (e antes aos koyreanos) continuou completamente ausente a esse respeito, não fosse o fato de que, para Weil, Hegel não pôde nem quis falar de um suposto método filosófico, fenomenológico e dialético, aplicável à realidade de maneira completamente arbitrária. Além disso, não havendo nenhuma ontologia dualista, nenhum dualismo dos processos de pensamento, nenhuma pretensão de separar o universo dado de um universo humanamente criado *tout court*, não havia também motivo para pôr uma metodologia de investigação que pudesse ser pressuposta ao Todo, aquela tematizada pelo filósofo de Stuttgart permanece outrossim uma verdadeira ontológica imanente a todo âmbito do real, que o homem só pode compreender objetivamente a partir *de dentro*. Segue-se que aquilo que aqui está em jogo não é a atividade pensante do *moi*, mas o valor do "pensamento objetivo, do conteúdo do que eu penso, do pensamento, não do meu pensar, o qual deve ele mesmo ser compreendido, em sua verdade e em seus limites, e só o será pela lógico-ontologia, ontológica"²³⁴.

Não surpreende que Weil, para corroborar tais conclusões, desde os anos 1950 faça referências explícitas a mais de uma obra hegeliana, mas quase nunca à *Fenomenologia do espírito*. Em síntese, para compreender de fato a natureza objetiva da dialética é preciso basear-se em alguns parágrafos da *Enciclopédia* ou em algumas seções da *Ciência da lógica* – como a Introdução do primeiro volume, nunca revisada e mantida até 1931 – ou ainda no parágrafo 31 da *Filosofia do direito*²³⁵.

de apreender o Ser na sua pureza e de conservá-lo assim que faz que o Ser se mostre como o que é absolutamente vazio de toda determinação e, portanto, Nada" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 103, nota 21).

²³⁴ E, WEIL, *Hegel e nós*, p. 129.

²³⁵ Basta lembrar a referência weiliana às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*: "O método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imanente* e um produzir de suas determinações (...) é aqui, igualmente, pressuposto a partir da Lógica". E chegamos à parte citada diretamente pelo intérprete: "Essa dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo, a qual faz brotar organicamente os seus ramos e os seus frutos. Para esse desenvolvimento da ideia, enquanto atividade própria da razão,

Sempre em "A dialética hegeliana", Weil deseja insistir novamente sobre o caráter objetivo da dialética, perguntando-se de novo de forma retórica se ela pode ser considerada, de um modo ou de outro, um método. "Certamente, mas com a condição de que não se veja aí um procedimento preexistente, pré-desenvolvido, uma maneira de fazer que resultaria das necessidades, das preferências, das paradas de uma subjetividade empírica (...)"²³⁶. Aqui a resposta parece endereçada ao Hegel de Kojève – resposta que, como veremos, depois dos anos de 1950, se fez definitivamente explícita: "Mesmo onde uma visão superficial [*superficielle*] quisesse distinguir [*voudrait distinguer*] tal emprego da dialética nos campos da exterioridade (a natureza) e do retorno a si (na filosofia do Espírito), a dialética é o puro desenvolvimento do conceito nas diferentes formas de sua exteriorização [*extériorisation*]"²³⁷.

Entendemos agora as demais implicações weilianas: o homem, que vive dentro de determinadas configurações estruturais do Espírito, só pode compreender o sentido mais concreto ao se compreender como *parte* ativa daquele Todo, no qual se percebe, de maneira progressiva, necessariamente inscrito²³⁸. Ele – e sobre isto não há dúvida – permanece como parte privilegiada da totalidade; parte de um todo orgânico, capaz de descobrir-se como tal, enquanto subjetividade histórica dotada de razão, que se revela capaz de negar, de transformar o que, em um primeiro momento, apareceu na forma de um dar-se imediato da realidade. É o que Weil já havia indicado também em "Pensamento dialético e política", falando da negação determinada hegeliana:

Do lado da realidade, a insatisfação do homem é o que o move a impor ao real (natural tanto quanto histórico) seu pensamento. No plano do pensamento, é a

o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte. Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao ob-jeto e assim elaborá-lo, senão que o ob-jeto é racional por si mesmo" (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §31, p. 216-217). Cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 128-129. Portanto, o método só pode ser considerado como um *resultado* [*hervorgegangen*] do próprio movimento.

²³⁶ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 129.

²³⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 129.

²³⁸ Desse ponto de vista, a perspectiva de Kojève permaneceu substancialmente diferente, uma vez que se baseava na divisão radical da animalidade (naturalidade) e da humanidade (artificialidade). Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 499, nota 2.

inquietação da vontade de compreender seu próprio discurso que obriga o homem a avançar, não negando conceitos e pensamentos que lhe parecem “naturais”, mas precisamente “levando-os a sério” e levando a sério suas pretensões: é assim que o movimento do pensamento objetivo é revelado na subjetividade do pensamento²³⁹.

A dialética permeia efetivamente todos os âmbitos do real concreto: é o Ser que, em virtude do discurso-pensamento, se descobre unicamente como *devir* sensato, exteriorizando-se nas suas determinações reflexivas, mostrando assim uma estrutura *intrinsecamente relacional*, assinalada pelo caráter da *alteridade* finita: a que revela o conceito *resultado*, e não mais abstrato, de identidade²⁴⁰. A realidade dada só pode mostrar-se e tornar-se sensata para o homem se considerada na sua unidade orgânica. Seria então o caso de um retorno ao “monismo ontológico”? Para Weil, seguramente sim. Para explicá-lo com clareza, foi exatamente o sistema da *Enciclopédia* que o filósofo de Páris se propôs a reexaminar e a problematizar²⁴¹.

A este propósito, é útil voltar momentaneamente à posição kojéviana. Como já acenado, Kojève quer continuar a insistir sobre a relação de natureza circular entre a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica*. Nas páginas da *Introdução à leitura de Hegel*, de fato, lemos o seguinte:

²³⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 103.

²⁴⁰ É evidente como o conceito de “negação determinada” está envolvido aqui. Sobre isso, cf. E. ALESSANDRONI, *Potenza ed eclissi di un sistema*, p. 133, no qual lembra como Hegel, a fim de esclarecer essa noção, recorda “‘o importante lema de Spinoza’ segundo o qual ‘*omnis determinatio est negatio*’”. A ontologia essencialmente relacional resultante foi esclarecida por Judith Butler, que se concentrou na noção de “diferença interna” tematizada no Capítulo III da *Fenomenologia – Força e Entendimento*: “A noção de Força distingue, então, entre ‘momentos’ internos e externos do pensamento, na medida em que a Força está em constante movimento entre uma realidade interna e uma manifestação determinada; de fato, a Força é o impulso que uma realidade nascente manifesta a fim de encontrar para si uma forma externa determinada – a reformulação hegeliana do *conatus* de Spinoza. A Força caracteriza as relações no mundo físico, bem como dentro da própria consciência e, portanto, torna-se a base ontológica da conexão da consciência com o mundo sensorial e perceptual que ela encontrou no início como ontologicamente separado de si mesma. Esse impulso em direção à externalização prefigura o trabalho do próprio Conceito que, nas palavras de Charles Taylor, ‘é a ideia de necessidade que necessariamente postula sua própria manifestação interna’” (J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 31). Não se deve esquecer que Kojève havia deliberadamente deixado de lado os três primeiros capítulos da *Fenomenologia*.

²⁴¹ Sobre o problema do monismo ontológico – que não deve ser confundido, nesse contexto, com um puro “monismo da interioridade”, cf. G. JARCZYK; P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 95.

A *Lógica*, diz Hegel, implica necessariamente a passagem (*Übergang*) do conceito para a consciência-exterior. Ora, o *Bewusstsein* é o sujeito oposto ao objeto. E o sujeito cognoscente – que é diferente do objeto conhecido – é o homem, ou seja, o homem propriamente dito, o homem histórico descrito na *Fenomenologia*. A *Lógica* implica, portanto, necessariamente um retorno à *Fenomenologia*, da qual a *Lógica* provém necessariamente, como se percebe ao ler o último capítulo da *Fenomenologia*²⁴².

Seguindo também, neste caso, a abordagem koyreana, Kojève busca demonstrar como *todo* o pensamento hegeliano tinha como objetivo caucionar a coincidência necessária, total e definitiva, entre *Lógica* e *História*. As figuras da consciência e do Espírito expostas na *Fenomenologia*, a se entender como introdução ao sistema, só poderiam ser elucidadas na sua essencial logicidade graças à *Logik* – que desse modo voltaria ao início da própria *Fenomenologia*, pondo sua estrutura fundamental em um plano especulativo superior²⁴³. Isso implicava pelo menos duas consequências: que “o *Sein* que encontra ou se reencontra no início da *Lógica*, por ser absolutamente idêntico a si mesmo, absolutamente homogêneo e absolutamente universal, não é o Ser-revelado (Ideia). Porque o Ser se revela pelo conceito. Logo, o Ser-revelado implica uma dualidade ou uma oposição; uma diferença-ou-diferenciação (*Unterschied*), como diz Hegel”²⁴⁴. A injustificada

²⁴² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 397. O russo estava referindo-se certamente à Parte III do capítulo 8 da *Phänomenologie* (cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 644-645).

²⁴³ Na “Introdução” ao Livro I da *Ciência da lógica*, Hegel escreve: “Na *Fenomenologia do Espírito* [...] exponho a consciência em seu avanço desde a primeira oposição imediata entre ela e o objeto até o conhecimento absoluto. Esse caminho passa por todas as formas de relação da consciência com o objeto, e resulta no conceito de ciência [...]. O conceito de ciência pura e sua dedução [*seine Deduktion*] são, portanto, pressupostos na presente discussão, na medida em que a *Fenomenologia do espírito* é precisamente nada mais do que a dedução desse conceito [...]. A ciência pura, portanto, pressupõe a liberação da oposição da consciência” (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, p. 29-31). Sobre o problema da colocação da *Fenomenologia* em relação à parte restante do *corpus* hegeliano, veja-se G. CANTILLO, *Philosophy of the Jenese Spirit*, p. XXIV-XXV; O. PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg-München: Alber, 1973.

²⁴⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 398. Isso nos leva de volta à questão do começo da ciência, abordada diretamente na *Logik*. Já vimos como, em seu início, o Ser se mostra como a “identidade da identidade com a não-identidade”, ou seja, “unidade indiferente, indistinta” (cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, p. 60). Entretanto, isso significa simplesmente que “o início deve ser um início absoluto ou, o que nesse caso significa o mesmo, um começo abstrato. Não pode, portanto, pressupor nada, não deve ser mediado por nada, nem ter qualquer razão de ser [*er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben*]” (cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, p. 55).

pressuposição de uma persistente oposição ontológica entre o mundo da discursividade lógico-humana e o mundo do puro *Sein* expõe ainda mais as características de uma subjetividade *essencialmente* criadora e capaz de *desejar* *desejar*: "para que o movimento possa chegar à Ideia, é preciso que ele comece. E, para que possa começar, é preciso que já haja, e, portanto, que tenha havido, um dualismo do conceito e do Ser. Ora, o conceito do Ser que é oposto ao Ser no Ser é o homem"²⁴⁵. É assim que se revela ainda com maior clareza a posição teórica em questão, com nítidas distorções interpretativas: o movimento dialético só pode começar e se desenvolver mediante um "motor" externo ao que imediatamente é, que, portanto, se separa e se opõe a ele. Esse é o Homem enquanto "desejo negador que engendra a dualidade ou o dilaceramento (*Entzweiung*) no seio do Ser idêntico ou da Ideia eterna, transformando essa Ideia em *Sein* oposto ao *Nichts* e em objeto oposto ao sujeito". Entendemos agora que este desejo "é a origem do movimento descrito na *Fenomenologia*: é a origem da história que chega finalmente à produção da *Lógica*, depois de se ter compreendido-conceitualmente ou de se ter revelado a si mesma na e pela *Fenomenologia*". O russo pôde concluir: "Ao chegar ao fim da *Lógica*, isto é, à Ideia, volta-se ao seu início (isto é, ao *Sein*): e refaz-se o ciclo. Mas o ciclo da *Lógica* considerado no todo remete-nos à origem dele, isto é, à *Fenomenologia*. Assim, o todo é o sistema que é um ciclo perpétuo"²⁴⁶.

Nesse caso, Weil também trata abertamente do valor da *Fenomenologia* que, lida com as lentes de Kojève, acabaria aparecendo em toda a sua natureza problemática:

o gigantesco trabalho realizado na *Fenomenologia do espírito* não tem outro propósito que o de responder à necessidade do homem instalado no finito da vida cotidiana e de lhe oferecer a escada que ele tem o direito de exigir do filósofo, que não cumpriria sua tarefa se exigisse da consciência comum que ela mergulhe no Absoluto²⁴⁷.

²⁴⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 399. Portanto, o gesto hermenêutico kojéviano permitia a seguinte conclusão: "A *Lógica* pressupõe [*présuppose*] portanto uma dualidade ou oposição [*Entzweiung*] entre o *Sein* e o conceito" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 398).

²⁴⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 399.

²⁴⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 117-118.

Continuando nesse traçado exegético, Weil acrescentava: "Pode-se notar em seguida que o caminho que conduz ao saber absoluto começa na certeza imediata e com a constatação das contradições às quais essa chega quando se quer *dizer* esta experiência"; em outras palavras, "a filosofia começa na linguagem", cuja grandeza teria sido celebrada por Hegel "especialmente na *Fenomenologia*" e, "numa visão mais estrita, na *Enciclopédia*"²⁴⁸; todavia – e aqui está o centro da questão – o filósofo de Stuttgart "não trata explicitamente" o problema da linguagem, "nem a tematiza"²⁴⁹. Fazendo, assim, as vezes de Kojève, Weil concluía: "Poderíamos dizer que a *Fenomenologia* como um todo é uma história do discurso. Mas, por sustentável que nos pareça tal tese", acrescentava, "ela parece conduzir a outra dificuldade não menos inquietante: seria preciso então que o sistema, para conservar a circularidade que o prova, reconduza a esse início no finito que é a *Fenomenologia*" – fim que, na verdade, como Weil sublinhava, não se verificou²⁵⁰. Dessa maneira, voltamos à questão da qual tínhamos partido: como avaliar, nesse sentido, a *Enciclopédia das ciências filosóficas* à luz do *corpus* hegeliano considerado no seu conjunto? Como apreender o fulcro do pensamento de Hegel? As respostas de Weil permanecem um tanto problemáticas, uma vez que se mantiveram sempre influenciadas pelas principais leituras hegelianas impostas durante a primeira metade do século XX na França. Se, de fato, como o próprio Hegel havia afirmado, a *Fenomenologia do espírito* devia constituir a primeira parte do sistema, a *Enciclopédia* "que tem a maior dificuldade em situar a *Fenomenologia*", retorna "ao começo da *Lógica*, ao Ser, e se conclui com o texto de Aristóteles que afirma o *Noûs* como substância-sujeito e como vida, como objeto-sujeito da *visão*, da *théoria*, na qual desaparece a linguagem ao mesmo tempo que o indivíduo"²⁵¹. Logo, um retorno a Aristóteles e não a Platão,

²⁴⁸ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 130.

²⁴⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 130.

²⁵⁰ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 130.

²⁵¹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 130-131. A passagem citada por Hegel imediatamente após o § 577 da *Enciclopédia* se encontra em *Metafísica* XII (Λ), 7, 18-30. Milano: Bompiani, p. 565. Hegel comentou esse trecho de Aristóteles da seguinte forma: "O pensamento pensa a si mesmo ao receber o pensado: ele é pensado na medida em que toca e pensa: de modo que o pensamento e o pensado são o mesmo [...]. Se em nossa linguagem designamos o absoluto e o verdadeiro como a unidade da subjetividade e da objetividade, que, portanto, não é nem um nem outro, como também é um e outro; Aristóteles trabalhou profundamente nessas formas especulativas, mesmo em nossos dias, e as expressou com a maior determinação que se pode exigir" (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 566-567 – onde se encontra o comentário hegeliano sobre a *Metafísica* (cf. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*. Roma; Bari: Laterza, 2013, p. 310-311). Não é por acaso que as observações

como Kojève havia feito. Desse último ponto de vista, a posição teórica de Weil se mostrou exaustiva: se o sistema hegeliano fez emergir um efetivo monismo ontológico, isso se deveu, na verdade, à sua raiz estritamente aristotélica – bem distante do desejo de fundar uma ontologia dualista e relativos modelos diretivos do Ser de características puramente ideais. Portanto, conexões cujos rastros podem ser encontrados quando consideramos os resultados estabelecidos pela *Enciclopédia das ciências filosóficas*²⁵².

Em suma, como talvez já se tenha intuído, o Hegel de Weil não poderia pressupor idealidades exemplares – mesmo de forma laicizada e secularizada – cuja realidade concreta deveria continuar a se enformar. Nessa perspectiva, não seria nem mesmo hipotetizável uma coincidência absoluta e definitiva entre o plano universal do pensamento e o particular da história. Esta última, quando muito, só poderia ser compreendida em suas estruturas fundamentais e *presentes* por aqueles que conseguissem se colocar no plano da extenuante especulação filosófica.

Como prova disso estão outras considerações de Weil acerca do significado da *Fenomenologia*:

O que o não filósofo pensa ser não é o que é; e o que é, na verdade, ele só o descobre no final do longo trabalho da razão histórica: o que é, para retraduzir a terminologia hegeliana na de Aristóteles, primeiro em si, o fundamento e o essencial, é último para nós na ordem da descoberta. Sem dúvida, o espírito progride pela contradição, pelo espírito de contradição, o que é, de fato, forte na distinção do verdadeiro e do falso, mas este falso foi verdadeiro em seu momento, e ele não desaparece, pois o que lhe sucede pressupõe o que o precedeu, não é a negação absoluta, a aniquilação, o desaparecimento puro e

preliminares de Weil são as seguintes: "a *Fenomenologia do espírito* conduz a essa única pressuposição da Filosofia absoluta, do Saber (*Lógica*, I, 30), assim como a isso eleva essa outra *Fenomenologia* libertada de todo elemento exterior e meramente histórica que é a Introdução à *Lógica* da *Enciclopédia*, sob o título altamente significativo de "Posições do pensamento diante da realidade" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 120). Cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 41-95. Voltaremos depois à natureza problemática dessa emancipação definitiva do que *acontece*.

²⁵² Tenha-se presente que em *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, redigida em 1943, Kojève teve oportunidade de lançar luzes sobre a principal diferença entre o pensamento aristotélico e o pensamento hegeliano: o movimento ingênito da potência e do ato – tematizado pelo Estagirita – permaneceria de natureza puramente biológica, enquanto "para Hegel (...) a nova potencialidade se atualiza no e com um ato que é essencialmente diferente do ato precedente" (A. KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*. Milano: Jaca Book, 1989, p. 166, nota 2).

simples, mas a compreensão de sua insuficiência que o preserva, atribuindo-lhe seu lugar e seus limites, que mostra que, de natureza finita, esta compreensão particular e parcial havia se enganado ao se tomar pelo Todo, pelo In-finito²⁵³.

O negativo só pode determinar-se positivamente ao agir no ser dado, modificando-o e transformando-o, tomando consciência de si e do modo no qual constantemente opera. Portanto, o relativo devir do real se desenvolve em virtude de atos que necessariamente exteriorizam o que é em *potência*: trata-se de um movimento dialético incessante que pode se mostrar no discurso porque está inteiramente inserido na realidade existente e dada. Além disso, nas citadas “*Idées pour la Logique de la philosophie*”, Weil já havia posto um laço fundamental entre Hegel e Aristóteles no que concerne à relação entre liberdade e necessidade:

[a.] A necessidade (compreendida) é a liberdade na sua aparição no condicionado. Esta é a ideia de Aristóteles. b. É contraditório querer falar da liberdade do indivíduo concreto. O ponto de Arquimedes não pode subsistir de modo exato na cosmologia do mecanismo. A liberdade do condicionado é a morte do indivíduo concreto. Toda a grandeza de Hegel está na descoberta da negatividade. – A liberdade do homem no mundo só tem sentido quando é compreendida como condição específica [*spéciale*] (cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*). O homem é livre quando fala, isto é, quando não é mais indivíduo. Assim, quando ele é livre não se compreende: ele é inspirado, obsessivo, emocionado. A liberdade está para ele na forma da revelação do ser²⁵⁴.

Em “Pensamento dialético e política”, Weil voltou a iluminar essa questão, reconhecendo que a noção de dialética pôde surgir graças a Platão, como “método

²⁵³ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 118. Hegel falou de um “espírito de contradição” capaz de distinguir mediatamente “o verdadeiro do falso” em um diálogo com Goethe. Naquela ocasião, o filósofo e o poeta queriam discutir a definição de dialética: cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 188. A mesma citação aparece em “A dialética hegeliana”, E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 112, extraída de J. P. ECKERMANN, *Gespräche (mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens)*. 1823-1832, Leipzig 1936), 18 de outubro de 1827.

²⁵⁴ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 230. É interessante notar que o homem como “parte do todo”, como ente capaz de “especificar-se” racionalmente nessa objetividade concreta do todo (na ótica anticriacionista), é também o tema aristotélico assumido pelo jovem Marx (cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 234-235).

de investigação" consciente de si e, ao mesmo tempo, enquanto "dialética objetiva do ser"²⁵⁵. Tal *dualidade*, porém, seria superada justamente por Aristóteles, que indicou a objetividade da própria dialética – embora o Estagirita jamais se refera diretamente a esse termo. Basta pensar, diz Weil, "nas oposições fundamentais de sua física e de sua metafísica: ato e potência, matéria e forma, gênero e espécie etc.; ele não abandona, tampouco, o princípio do Um (*Nous* ou *Deus*) (...); mesmo a oposição dialética do *mesmo* com seu *outro* no interior do *mesmo* está presente em toda parte, e basta, para demonstrá-lo, remeter à definição de movimento, *ato* do que é em *potência* enquanto é em *potência*"²⁵⁶. Emerge, assim, um novo binômio: aquele entre Hegel e Aristóteles. Nesse sentido, a dialética objetiva da totalidade do real, em Hegel, pode se manifestar nos discursos históricos e humanos, cuja compreensão revela o seu conceito. E isto porque a natureza dada, mas já em todo momento transformada – o indivíduo toma consciência disso de forma progressiva – é apreendida precisamente enquanto *segunda* natureza do homem²⁵⁷. *In nuce* naquela primeira parte do sistema que desdobra a estrutura condicionante e condicionada do finito está a totalidade onto-lógica; dimensão metafísica e propriamente especulativa à qual a *Enciclopédia* quis voltar e da qual ela pretende, simultaneamente, recomeçar²⁵⁸. Apreende-se, enfim, o sentido último das conclusões weilianas:

²⁵⁵ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 101.

²⁵⁶ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 92. A perspectiva de Kojève é diferente, como se vê: "Hegel está certo quando afirma ter redescoberto Platão. Porque a dialética platônica, a dialética-método, é com efeito um aspecto da dialética do *Real* que Hegel descobriu" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 433, nota 5).

²⁵⁷ O interesse de Weil pelo pensamento aristotélico foi constante, tanto que ele lhe dedicou diversos estudos ao longo do seu itinerário de pesquisa. É prova disso, entre outras coisas, a interpretação do conceito de "natureza" em Aristóteles, que parece querer reconectar-se indiretamente a alguns pressupostos fundamentais da filosofia hegeliana: "Ora, a natureza do homem, se Aristóteles estiver certo – e com ele a maior parte dos nossos contemporâneos – é histórica" (E. WEIL, *Essais et conférences 1*, p. 182). Não podemos esquecer também a minuciosa análise dos *Tópicos*, mediante a qual Weil redescobre a função determinante das *ἐνδοξα*, as opiniões notáveis. Essas constituem centros de discursos concretos e se diferenciam da opinião platônica como "a crença vulgar e vaga" se separa "das teses reconhecidas e autorizadas pelo consentimento de todos os homens qualificados, segundo a convicção do homem comum, e que têm, assim, uma prerrogativa favorável, porquanto contêm a experiência da humanidade" (E. WEIL, *Essais et conférences 1*, p. 60). Para um exame do Aristóteles de Weil, cf. L. SICHIROLLO, "Aristotele. Antropologia, logica, metafisica". In: *Filosofia e violenza*. Introduzione a Eric Weil. Lecce: Congedo, 1978, p. 93-114.

²⁵⁸ Considerando o Prefácio da *Phänomenologie*, Weil escreve: "Aqui (...), não estamos, é claro, diante de uma ontologia desenvolvida: mas o seu princípio é posto. É só nesse momento, portanto, após a redação da *Fenomenologia*, no momento em que Hegel quer introduzir o leitor em seu sistema, que a

Seria supérfluo insistir sobre a identidade, sempre afirmada por Hegel, dessa dialética com a ontologia: se a razão é, se o mundo é razoável, se a totalidade do que é real e agente é compreensível e se a compreensão apreende o que confere a todo particular sua consistência, sua essência e sua verdadeira substância, o discurso é necessário em si mesmo – não poderia ser outro sem deixar de ser coerente – e revela o que a realidade contém de necessário: a verdadeira lógica, por oposição à lógica subjetiva do entendimento é, indiscernivelmente, teoria, isto é, visão do que é enquanto é real e fundamento do que o vulgo chama realidade, este domínio do efêmero, do acidental, do não consistente, da contradição não mediatizada que produz o fixismo do pensamento do entendimento. É ela que, se querendo subjetiva, se concebe como o outro de um mundo considerado então como inacessível em sua substância²⁵⁹.

À luz de tudo isso, trata-se agora de entender de que modo Kojève e Weil interpretaram o laço imprescindível entre dialética e política, um dos elementos fundamentais do hegelianismo. Por outro lado, apenas pondo-se no terreno histórico-dialético do Espírito é possível compreender a razão de ser do Estado moderno.

dialética é considerada segundo sua natureza verdadeira, essencial, é somente aqui que ela é refletida (nela mesma, Hegel teria acrescentado)" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 127).

²⁵⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 124.

CAPÍTULO 2

QUAL ESTADO MODERNO? DUAS LEITURAS "HEGELIANO-MARXIANAS"

2.1 Emancipação histórica e Estado universal e homogêneo

É certo que Weil, ao longo de todo o *iter* da sua pesquisa, procurou reconsiderar de forma crítica as teses hegeliano-kojévianas sem, no entanto, querer rejeitar *in toto* determinados pressupostos delas. No entanto, a construção interpretativa emersa da operação kojéviana pretendia basear-se principalmente sobre suposições vez extraídas exclusivamente da *Fenomenologia*. Na verdade, nas páginas da *Introdução* dedicadas ao V e ao VI capítulo da obra, mostra-se de forma nítida o desenvolvimento consequencial das premissas iniciais, as mesmas usadas para dar razão do conflito originário entre duas autoconsciências. Seguindo a luta mortal pelo reconhecimento, surgiram as figuras do Servo e do Senhor, onde este último se revelou um mero catalizador da história: para, Kojève, só o trabalho não livre e alienante da consciência servil – destinada a descobrir-se verdadeira consciência *infeliz* – poderia determinar as condições necessárias para a progressiva libertação espiritual e material de todo o gênero humano. Com base nas sugestões de Koyré – mediadas, como já foi dito, tanto pelo marxismo quanto pelo existencialismo – entendemos então o papel decisivo assumido pelo VI capítulo da *Fenomenologia*, em virtude do qual seria possível a apreensão dos verdadeiros fundamentos modernos do Estado napoleônico. Ali, Kojève leu os resultados definitivos do devir histórico-dialético universal, chegando a tematizar a sua efetiva realização¹. Os resultados objetivos da Revolução Francesa, enquanto cume da luta e do trabalho das consciências servis, teriam sancionado, de modo concreto, a realização da desalienação dos sujeitos históricos surgidos no seio da modernidade. Teríamos chegado, de fato, à libertação do estranhamento onipresente devido, a princípio, à relação ainda heterogênea entre indivíduos e entre *classes*. Portanto, o

¹ Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 95-149: "Der Geist"; logo, veja-se também, G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 373-547.

movimento dialético-humano teria levado ao abandono daquelas formas de *Entfremdung* estritamente religiosas – daí a imposição da ideologia burguesa – que, originalmente, tinham acorrentado a consciência infeliz: aquela que, reconhecendo-se derrotada na luta mortal pelo reconhecimento, se refugiou em um *Além*, incapaz de reconciliar-se consigo mesma, tentando, assim, evadir-se da angustiante condição de servidão com a qual ela havia se deparado, enquanto *forçadamente* presa à realidade do trabalho². O *deus cristão*, criado pelo Homem infeliz e insatisfeito, se revela então como transfiguração inicialmente inconsciente de si mesma e da sociedade em um absoluto pacificado, mas inacessível em vida, e ainda muito distante – quando não representa apenas um Senhor universal surgido após a queda da *polis* grega e do advento do mundo *romano*³. Logo, é a partir desse universo que se configurariam as primeiras formas conceituais próprias do mundo burguês, no qual se afirmaria a privatização total da vida material e espiritual. Não por acaso, no resumo dos primeiros seis capítulos do comentário kojéviano, lemos o seguinte: “O mundo burguês elabora o direito privado – a única criação original de Roma, segundo Hegel”. Segue-se que “o trabalhador burguês pressupõe – e condiciona – uma abnegação da existência humana (*Entsagung*); o homem se transcende, se suplanta, se projeta longe de si mesmo ao projetar-se na ideia da propriedade privada, do capital, que – embora sendo produto do proprietário – torna-se independente dele e o sujeita, assim como o senhor sujeitava o escravo, apenas

² Sobre como essas “ideologias servis” podem ser geradas como ilusões alienantes, essencialmente autoconsoladoras por natureza, veja-se M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 113-114.

³ Também nesse caso, é patente o uso “forçado” de categorias marxianas – ainda no molde feuerbachiano – para ler essas páginas hegelianas. Sobre o problema da alienação religiosa, então, veja-se novamente K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 259-269, em que se encontra uma referência entusiasmada e contundente a Feuerbach e à sua teoria da alienação, capaz de superar e desmistificar a “[velha] filosofia [*die Philosophie*]”. No entanto, o abuso interpretativo de Kojève torna-se ainda mais flagrante quando se considera que a “velha filosofia” de que Marx estava falando era exatamente aquela expressa por Hegel e por seu idealismo. Sobre a figura da consciência infeliz, cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 196-197, em que Kojève afirma: “A consciência infeliz é a consciência cristã: é a psicologia do cristão, que é para Hegel o tipo mais perfeito do religioso” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 196). Já estamos dentro do exame do capítulo VII, dedicado à religião, no qual se retoma preliminarmente o que foi concluído no capítulo IV. Ver, portanto, G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 549. Acerca da transição dialética do mundo grego para o mundo romano, cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 95-103; bem como G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 377-409: da seção “A. O espírito verdadeiro. A eticidade” (p. 377) chegamos à “propriedade e o real como Meu. A acidentalidade da pessoa”, da qual “A pessoa solitária posta diante de Tudo, isto é, o senhor do mundo. Rumo à extrusão do espírito” (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 406-407).

com uma diferença: agora é consciente e livremente aceita pelo trabalhador". Entre parênteses, Kojève acrescenta: "Convém observar que, tanto para Hegel quanto para Marx, o fenômeno central do mundo burguês não é a sujeição do operário, do burguês pobre, pelo burguês rico, mas a sujeição de ambos pelo capital"⁴.

No Hegel de Kojève a luta e o trabalho acabam por mostrar-se no seu caráter eminentemente *revolucionário*: é na França, em 1789, que começa a se efetivar o processo de libertação real, pois tal movimento de subversão das categorias espirituais e materiais dadas se voltou contra os *novos* (pseudo)senhores: dirigiu-se, em última análise, a uma emancipação concreta das "classes" subalternas – libertação que, pelas premissas postas por Kojève, só podia gerar-se saindo prioritariamente da alienação ideológico-religiosa⁵. Esclarecia o autor: "A luta em questão não pode ser uma luta de classes propriamente dita, uma guerra entre senhores e escravos. O burguês não é escravo nem senhor; ele é – por ser escravo do capital – seu próprio escravo. Tem de libertar-se de si mesmo"⁶. Não foi por acaso que o capítulo VII da *Fenomenologia* foi dedicado justamente à religião, momento que antecede a libertação definitiva no Saber Absoluto, que encontra a sua

⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 182-183. Veja-se também A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 59-72, páginas nas quais Kojève comenta respectivamente o IV (subdivisão B) e o V capítulo da *Phänomenologie des Geistes*. Ali são percorridas *in primis* as figuras do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz para, em seguida, abordar a "*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*" [Certeza e verdade da razão] (cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 201-223; 227-371).

⁵ A coloração "marxiana" de Hegel também emerge dessa passagem: "Hegel diz que a religião pressupõe, logicamente, o conjunto dessa vida no mundo, isto é, a história. O que significa: a religião é sempre uma ideologia, uma 'superestrutura' ideal, fundada na 'infraestrutura' da história real, ativa, realizando-se como Luta e Trabalho" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 208. Tradução modificada).

⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 186. Como salientou Giorgio Barberis, a luta revolucionária em questão determina não a supressão da aristocracia ou dos antigos senhores originais, mas da burguesia, dos pseudosenhores que surgiram em virtude do Império Romano e do Cristianismo – mundos históricos depois dos quais nada restaria além da burguesia "totalmente absorvida por sua *particularidade*" (Cf. G. BARBERIS, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*. Napoli: Liguori, 2003, p. 92). A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 121-123: "O nobre (=guerreiro) cristão é apenas um pseudosenhora: não arrisca a vida verdadeiramente, já que acredita na imortalidade da alma. Por isso, aceita sua igualdade com o escravo: suas almas imortais são iguais. O vilão (=trabalhador) cristão, por seu lado, é apenas um pseudo escravo, já que não há mais senhores verdadeiros. Ambos são burgueses, a quem o Estado (Deus) garante a vida (imortalidade) e a propriedade (as boas obras)". De fato, aqui Kojève parecia permanecer mais fiel a uma passagem dos *Manuscritos* de Marx: "O estranhamento [*Entfremdung*] aparece tanto no fato de *meu* meio de vida ser de um *outro*, no fato de aquilo que é *meu* desejo ser a posse inacessível de um *outro*, quanto no fato de que cada coisa mesma é um *outro* enquanto si mesma, quanto [também] no fato de que minha atividade é um *outro*, quanto finalmente – e isto vale também para os capitalistas [*und das gilt auch für den Kapitalisten*] – no fato de que, em geral, o poder não humano domina" (K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 246).

concretude objetiva no Estado universal e homogêneo já mostrado no VI capítulo do livro⁷. Porém, para alcançar a liberdade concreta, ao Estado napoleônico, era necessário atravessar outra etapa, descrita também no capítulo VI, parte II: “*Die absolute Freiheit und der Schrecken*” – “A liberdade absoluta e o terror”⁸. Seguindo o texto hegeliano, para Kojève, o conceito de liberdade absoluta, que dá vida aos levantes revolucionários, permaneceu filho do Iluminismo, logo, da inteligência pura – que deu lugar ao universo da *cultura* com a afirmação da noção de *pessoa*, que deve ser reconhecida na sua universalidade inviolável; quer dizer, na sua dignidade, nos seus direitos ainda entendidos como *naturais*. Portanto, ainda predominava uma atitude intelectualista: a liberdade da qual se proclamava o absoluto valor continuava relegada na sua forma puramente abstrata⁹. A particularidade do Eu se eleva assim *imediatamente* ao universal que, em contraste, não pode se concretizar de fato na realidade. Tal forma de abstração, tal falta de mediação entre o particular e o universal revelaria, conseqüentemente, o verdadeiro caráter de uma liberdade apenas declarada; essa assumiria a forma de pura arbitrariedade, como tentativa de imposição violenta por parte de vontades igualmente arbitrarias e não reconhecidas efetivamente na sua universalidade recíproca¹⁰.

É neste ponto que se chega ao *terror*, gerado pelo desencontro entre facções revolucionárias contrapostas. Todavia, esse momento do devir histórico-universal se mostra na sua intrínseca necessidade, uma vez que só através de um ulterior trabalho do negativo seria possível chegar – graças à superação dialética do intelecto na razão – à singularidade; à unidade do particular e do universal, ao

⁷ Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 141-153 (ali, o capítulo VII é analisado nas páginas p. 164-255). Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cap. VII, p. 549-628; e cap. VI, p. 544-547, no qual as seções: “c. Perdão e reconciliação; aa. O reconhecimento mútuo entre as duas autoconsciências é o Espírito absoluto” e “bb. O Sim da reconciliação é Deus se manifestando em meio ao ‘eu’ absolutamente oposto”.

⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 137-140. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 484-493.

⁹ Sobre as características da *Aufklärung*, veja-se A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 131-137. Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cap. VI: “2. L’Iluminismo” [O Iluminismo] (p. 350-484) – precedido pela parte I: “Il mondo dello spirito straniato da sè” [O mundo do espírito alienado de si]; “a. La cultura e il suo regno della realtà” [A cultura e o seu reino da efetividade] (p. 412-450).

¹⁰ Não foi coincidência que, durante o ano acadêmico de 1936-37, período em que o comentário sobre o capítulo VI da *Fenomenologia* tomou forma, Kojève tenha decidido dedicar algumas aulas ao pensamento *racionalista e individualista* de Pierre Bayle, intitulando esse “subcurso” da seguinte forma: “La critique de la religion au XVII^e siècle”. Sobre isso, veja-se M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 215-224; S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 146-149.

universal *concreto*, ao Estado, encarnado em Napoleão¹¹. Se, de fato, o momento da liberdade absoluta se configura como um “puro *nada*”, como “um vazio que aniquila a si próprio”¹², é somente mediante o terror que

O homem toma consciência do que é realmente: nada (...). Somente após essa experiência o homem tornar-se de fato racional e quer realizar uma sociedade (Estado) na qual a liberdade seja verdadeiramente possível. Até esse momento (do Terror), o homem (ainda escravo) separa a alma do corpo, ainda é cristão. Mas, pelo Terror, compreende que querer realizar a liberdade abstrata (absoluta) é querer a morte, e compreende então que querer viver, em corpo e alma, aqui-na-Terra, pois só isso o interessa de fato e poderá satisfazê-lo. O Terror (...) predispõe as consciências particulares a admitir um Estado, no qual poderão realizar-se de modo dividido e limitado e no qual, mesmo assim, serão verdadeira e realmente livres¹³.

Portanto, somente na constituição orgânica e jurídica da sociedade, a liberdade de todos e de cada um, nascida em princípio como instância de libertação, pode afirmar-se: é no Estado napoleônico, revelando-se objetivamente nas suas instituições surgidas em virtude da revolução, que se realiza o verdadeiro reconhecimento recíproco e a verdadeira *homogeneidade universal* das relações entre *cidadãos* – não mais divididos heterogeneamente entre senhores, servos e falsos senhores¹⁴. Atingiu-se, de fato, o fim da história, cuja santificação se mostra no VIII capítulo do livro: O Saber Absoluto. O Espírito, enquanto temporalidade radical,

¹¹ Como o intérprete afirma: “Para chegar à verdade, isto é, para revelar a totalidade do Ser real, o pensamento deve ultrapassar o estágio do entendimento (*Verstand*) e tornar-se razão (*Vernunft*) ou pensamento ‘racional-ou-razoável’ (*vernünftig*)” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 444).

¹² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 138.

¹³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 139-140. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 491-492. Entende-se, a partir de outro ponto de vista, como o servo possa finalmente aceitar o risco da morte – no conflito revolucionário – não no mesmo sentido em que, originariamente, havia feito o Senhor. Esse, atravessando a atitude senhoril, a “íntegra” em si para superá-la. (Cf. G. BARBERIS, *Il regno della libertà*, p. 93).

¹⁴ Em *Linee di una fenomenologia del diritto*, Kojève voltaria a esse ponto ao tematizar a chamada justiça da *equidade*, capaz de “sintetizar” de uma vez por todas o direito de igualdade (próprio da sociedade senhorial) com o direito de equivalência (típico da sociedade burguesa ou pseudosservil). Entende-se como a equidade só possa representar “a justiça sintética do cidadão”. Obviamente, para chegar a esse resultado, seria preciso partir de novo da análise do “desejo antropogênico de reconhecimento como fonte da ideia de justiça” (Cf. A. KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, p. 225-298).

chegou à própria *Entäußerung*. Disso decorre que o devir histórico, para o Hegel de Kojève, só pode configurar-se, a partir daí, como *repetição* eterna das mesmas estruturas essenciais do Real reveladas no livro hegeliano, já *fechado* na circularidade realizada. Chegou-se à negação final de toda negatividade efetiva: o Homem pode alcançar a satisfação absoluta no instante do seu presente compreendido, que, por sua vez, o assimila e o compreende. A eternidade se realizou no tempo. De resto, o sistema mostra conceitualmente a realidade histórica na sua efetividade, e como poderia fechar o seu círculo lógico se o movimento essencial da história concreta não estivesse, em si, já concluído? Nesse sentido, Kojève não fez nada mais do que responder a Koyré, levando ao extremo suas suposições e perpetuando seus erros exegéticos fundamentais. Devemos ainda acrescentar que a *Erinnerung* hegeliana, neste quadro, é considerada como repetição do percurso, rememoração e reapropriação da experiência [*Erfahrung*] histórica desenvolvida pela consciência, mas exclusivamente em virtude da (re)leitura contínua do Livro, logo, sempre à luz desse. Então, fechamento da história e fechamento do Livro devem coincidir: estamos diante da verdadeira *enciclopédia* do Saber realizado, onde a filosofia se torna, enfim, *sabedoria*. A sua tarefa, agora, será salvaguardar e difundir eternamente a verdade revelada de uma vez por todas pelas escrituras hegelianas:

Quando o discurso humano, que parte de um ponto qualquer e progride necessariamente (de acordo com a necessidade lógica), volta ao ponto de partida, percebe-se que a totalidade do discurso está esgotada. E o esgotamento do discurso é também o esgotamento da história, isto é, do homem e do tempo. Assim como o tempo, a história e o homem, a ciência é circular. Mas, se o círculo histórico só é percorrido uma única vez, o círculo da ciência é um ciclo que se repete eternamente. Há uma possibilidade de repetição da ciência e essa repetição é até necessária. De fato, o conteúdo da ciência só se refere a si mesmo: o livro é o seu próprio conteúdo. Ora, o conteúdo do livro só é plenamente revelado no fim do livro. Mas, já que esse conteúdo é o próprio livro, a resposta dada no final à pergunta a respeito do que é o conteúdo só pode ser o conjunto

do livro. Assim, quando se chega ao final, é preciso reler (ou repensar) o livro: esse ciclo se repete eternamente¹⁵.

2.1.1 Fim da história e antropoteísmo: Kojève para além de Heidegger

Logo, as guerras e as revoluções são doravante impossíveis. Quer dizer que esse Estado não se modificará, ficará eternamente idêntico a si próprio. Ora, o homem é formado pelo Estado no qual vive e age. Logo, o homem também não se modificará. E a natureza (sem negatividade) está de todo modo acabada desde sempre. Por conseguinte, a ciência que descreve correta e completamente o mundo napoleônico continuará sempre e inteiramente válida. Será saber absoluto, termo final de toda busca filosófica. Esse saber é o Espírito seguro de si¹⁶

O retorno ostensivo e consciente à identidade absoluta entre Pensamento e Realidade se cumpre através da realização histórica da Ideia. Isso significa que nenhuma forma de negatividade, atuante mesmo depois do advento do Estado napoleônico universal e homogêneo, poderá ser verdadeira negatividade fundamental, realmente *criadora* ou estritamente *humana*: viajará no espaço da

¹⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 371-372. Ver, por exemplo, B. KARSENTI, "La lecture kojévienne de Hegel. La question du livre". *Hegel-Jahrbuch*, 1998, p. 280-294 – em que se sublinha o caráter eminentemente *público* do próprio Livro, uma qualidade fundamental que o determinaria como um "operador filosófico essencial de reconhecimento universal" (cf., portanto, A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 390-391, nota 1). Sobre os temas do "fim" e do "Livro", veja-se também R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino, 1988, p. 261-268; M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 50. Como será visto em seguida, o problema do "Livro" como sinal e símbolo do "fim da história e do homem" será amplamente desenvolvido pelas correntes pós-hegelianas e pós-marxistas francesas. Não se deve esquecer, por exemplo, que Lacan já lia esse resultado final à luz da sua teoria da linguagem como uma concatenação de símbolos. Se, de fato, para Kojève, o conteúdo do conhecimento absoluto é o conjunto "integrado, coerente e completo de todos os discursos historicamente proferidos", para Lacan isso significava que "os significados, liberados da cadeia de significantes morfêmicos que os sustentam, compõem a figura da verdade em ação como resultado da exaustão de toda possibilidade significativa". Desse ponto de vista, a totalidade circular do Sentido e a própria concatenação da linguagem, "retendo todas as possíveis afirmações e negações possíveis, ou não tendo nenhum Sentido além do seu próprio, se desprendem dos falantes histórico-empíricos ao cair no corpo simbólico do Livro". Portanto, é possível entender por que, em tal perspectiva, essa "petrificação" do mundo não revelaria nada além da figura das "fases pós-revolucionárias", já que no final "não haverá mais necessidade de falar" (Cf. M. VEGGETTI, *La fine della storia*, p. 98). Ver também D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 108-109, onde as considerações de Jacques Derrida são retomadas.

¹⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 141.

repetição da estrutura dialética já revelada e já percorrida em seus próprios conteúdos essenciais. Não obstante, nas suas lições, Kojève afirma também que

O Estado perfeito? Sem dúvida possível, mas ainda longínquo. Ao redigir a *Fenomenologia* em 1806, o próprio Hegel sabia muito bem que o Estado ainda não estava realizado em ato com toda a perfeição. Afirmava apenas a presença no mundo do *germe* desse Estado e a existência das condições necessárias e suficientes para seu florescimento¹⁷.

O que Kojève quis dizer neste momento? Seria de grande ingenuidade pensar que ele simplesmente não tenha notado uma possível contradição de termos. É preciso voltar, então, ao que escreveu em 1946, em "Hegel, Marx et le christianisme": Hegel mostrou o caminho a ser feito, mas para que o ideal filosófico por ele revelado pudesse *continuar* a se concretizar no mundo, era necessário o pensamento marxiano. Sob uma perspectiva política, o Estado universal e homogêneo – tendo laicizado de uma vez por todas a ideia na imagem da verdade absoluta – passou a representar, de forma incontornável, o parâmetro e o modelo perpetuo ao qual a realidade histórica particular deveria continuar se moldar¹⁸. No entanto, vimos desde o primeiro capítulo como Kojève, na segunda edição da *Introdução à leitura de Hegel*, de 1968, parece afastar-se definitivamente da ideia de um "fim da história" de molde hegeliano-marxista¹⁹. Todavia, em uma famosa entrevista concedida a Gilles Lapouge, em 4 de junho daquele mesmo ano, Kojève, pouco antes de morrer, esclarece:

¹⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 277. Consideremos também que o autor já havia apontado o seguinte: "É verdade que só o chefe de Estado universal e homogêneo (Napoleão) está realmente satisfeito (=reconhecido por todos em sua realidade e seu valor pessoais). Só ele é, pois, verdadeiramente livre (mais que todos os chefes que o precederam, que estavam sempre limitados pelas diferenças específicas das famílias, das classes, das nações). Mas todos os cidadãos estão aqui satisfeitos potencialmente [*en puissance*], porque cada um pode tornar-se esse chefe cuja ação pessoal (particular) é ao mesmo tempo ação universal (do Estado), isto é, ação de todos (*Tun Aller und Jeder*, ação de todos e de cada um). Pois já não há hereditariedade (elemento desumano, natural, pagão)" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 142).

¹⁸ Veja-se outras considerações em A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 277-278.

¹⁹ Cf. *supra* 1.5

O fim da história não era Napoleão, mas Stalin. E eu estava encarregado de anunciá-lo, com a única diferença de que não tive a sorte de ver Stalin passar a cavalo sob minha janela. Mas, em suma... Depois veio a guerra e eu entendi. Não, Hegel não estava errado e havia indicado a data efetiva do fim da história: o ano de 1806. O que houve depois dessa data? Absolutamente nada. O *alinhamento das províncias*. A revolução chinesa não representa mais do que a adoção do Código napoleônico na China. A famigerada aceleração da história da qual tanto se fala. Você consegue notar como acelerando sempre mais, a história avança sempre menos?²⁰

As razões das simpatias stalinistas que o russo parece exprimir já durante a Segunda Guerra Mundial só podem ser plenamente compreendidas considerando a teoria do *fin de l'histoire*. Tanto mais porque, "de um ponto de vista político", continua Kojève na mesma entrevista, "caminhamos rumo ao Estado universal profetizado por Marx (mas esta ideia tinha sido alcançada na época napoleônica)"²¹. Nesse quadro, porém, é preciso examinar outro aspecto essencial.

Como acabamos de mencionar, o contexto revolucionário da Rússia bolchevique foi de fundamental importância para a formação intelectual de Kojève. Já naquela época, o jovem filósofo parece ter consciência do fato de que toda a realidade humana só poderia progredir rumo à plena consciência de si se permanecesse firmemente ancorada no terreno da concretude histórica: o da inevitável violência da qual não se pode prescindir. As lutas entre *facções* revolucionárias ocorridas entre fevereiro e novembro de 1917 representaram, portanto, um cenário determinante – sobretudo para aquele que buscou depois tematizar os conceitos de "morte" e de "finitude"²². Por outro lado, quando Lapouge

²⁰ A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 238-239.

²¹ A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 239. Em resumo, só em 1968, Kojève explicitaria o que estava *in nuce* desde os seminários parisienses de uma maneira aparentemente contraditória: a possibilidade de ler a filosofia hegeliana como um programa "revolucionário" que, por meio de Marx, continua a compreender e a realizar a igualdade final de todos e de cada um no Estado universal e homogêneo, cuja Verdade continua a se realizar *nas mais diversas formas empíricas e a qualquer preço*. Isso significa que "o princípio do reconhecimento universal (...) não pode mais ser rejeitado, se quisermos nos manter coerentes; 'só' nos resta, portanto, aplicar essa ideia – um problema técnico e não mais um problema histórico" (M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 117).

²² É o que se pode deduzir das páginas do diário filosófico escrito pelo jovem acadêmico. Cf. M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 90-91. Sobre esse tema, permito-me fazer referência a E. RAIMONDI, "Alexandre Kojève: dalla Russia rivoluzionaria alle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito*". In: E.

pergunta a Kojève sobre os motivos para ter deixado a Rússia precisamente em 1920, o moscovita responde: "Eu era comunista, não tinha razões para fugir da Rússia. Mas sabia que o comunismo no poder significaria trinta anos terríveis"²³. Não por acaso, seria justamente a questão do terror revolucionário que caracterizaria de maneira tão marcante a leitura hegeliano-kojeviana do VI capítulo da *Phänomenologie*. Nesse sentido, a Revolução de outubro, mesmo tendo representado uma etapa significativa da História, havia chegado aos mesmos resultados estruturais dos movimentos revolucionários franceses: primeiro, a fase do Terror; depois, a instauração reiterada do Estado. A figura emblemática de Napoleão acaba sendo substituída pela de Stalin²⁴. Mais uma vez: de um ponto de vista *político*, seria o discurso marxiano aquele capaz de continuar a realizar o reino da liberdade, contemplando formas *transitórias* de organização política da sociedade enquanto o fim último não fosse plenamente re-afirmado²⁵. Ademais, tal fato objetivo *ideal* – já revelado e secularizado pelo Hegel de Kojève – realizar-se-á sempre nas formas mais díspares possíveis. Kojève parece confirmá-lo justamente naquela nota acrescentada à segunda edição da *Introdução à leitura de Hegel*: "Sob certo aspecto, é possível afirmar que os Estados Unidos já atingiram o estágio final do 'comunismo' marxista, uma vez que, praticamente, todos os membros de uma 'sociedade sem classes' podem apropriar-se agora de tudo o que lhes aprouver, sem, com isso terem de

ALESSANDRONI, *La Rivoluzione d'ottobre e il pensiero di Hegel*. Milano; Udine: Mimesis, 2022, p. 161-183.

²³ Cf. A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 236. Sobre as motivações que levaram o autor a se afastar da sua pátria, cf. M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 58-60. Já no que concerne à adesão de Kojève ao comunismo, cf. D. AUFFRET, *La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, p. 56-71.

²⁴ Lembremos que, em 1941, Kojève redigiu um artigo em russo intitulado *Sophia: Filosofia e fenomenologia*, no qual deixava claro que Marx, em virtude da lição hegeliana, havia compreendido que "o saber definitivo e perfeito do homem pelo homem só pode ser alcançado no estágio final do processo de desenvolvimento histórico do homem na sociedade comunista". Uma cópia do texto deveria chegar, pelo correio, diretamente a Stalin, definido na época como o "Pai dos Povos" – enquanto o autor se preparava para deixar Paris após a invasão nazista e o advento do regime de Vichy. Cf. M. FILONI, *Kojève mon ami*, p. 9-10; M. FILONI, "La lunga ombra di Hegel. Eric Weil e Alexandre Kojève". In: A. VESTRUCCI (ed.), *Eric Weil. Violenza e libertà*. Scritti di morale e politica. Milano: Mimesis, 2006, p. 183-185; M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 227-230. Acerca do impacto que o caso de Vichy teve não só sobre Kojève, mas também sobre muitos outros intelectuais franceses da época, cf. as recentes reconstruções históricas de M. FILONI, *L'azione politica del filosofo*, p. 202-221.

²⁵ Essa visão parece ser confirmada pela noção de *império* que o russo reelaborou quando entrou para a administração francesa em 1945, graças à intercessão de outro ex-participante dos seminários: Robert Marjolin, antigo amigo de Weil e Aron. Cf. M. FILONI, *Kojève mon ami*, p. 40-41; A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 163-210. Sobre o assunto, veja G. BARBERIS, *Il regno della libertà*, p. 134-44; M. FILONI, *L'azione politica del filosofo*, p. 230-238.

trabalhar mais do que desejam”²⁶. Neste ponto, é importante lançar outras luzes sobre a qualidade do gesto hermenêutico em ação: Kojève pretendeu dar vida a uma interpretação “existencialista” e “pseudo-marxista” de Hegel através da mediação de elementos platônicos específicos, visto, por sua vez, como supostos fatos estruturais da própria especulação hegeliana. Para o filósofo de Stuttgart, em última análise, seria uma questão de trazer de volta a terra as ideias universais de verdade e de justiça.

Assim, se explica também as razões fundamentais que levaram Kojève a afastar-se progressivamente da filosofia heideggeriana. Nos seminários de 1933 e 1934, insistindo de novo sobre o erro ontológico-monista de Hegel, o russo conclui: “Heidegger retomou os temas hegelianos da morte, mas ele não considera os temas complementares da luta e do trabalho; assim, sua filosofia não consegue explicar a história”. Logo depois encontramos uma inevitável consideração sobre a questão imprescindível dos conflitos objetivos e humanos, capazes de criar novos mundos históricos: “Marx mantém os temas da luta e do trabalho; assim, sua filosofia é por isso essencialmente historicista; mas ele não trata do tema da morte (embora admita que o homem é mortal); ele não vê, portanto (e muito menos certos marxistas), que a revolução é – não apenas de fato, mas também essencial e necessariamente – sangrenta (tema hegeliano do Terror)”²⁷. Tudo parecia avançar em paralelo ao desenvolvimento de outro tema fundamental: o ateísmo.

De fato, a caracterização “marxiana” da leitura de Hegel feita por Kojève não teria podido apreender qualquer perspectiva especulativa que buscasse, de um modo ou de outro, legitimar de novo a transcendência do Ser. O primeiro passo para uma filosofia radicalmente antiteísta teria sido dado pelo próprio Hegel. E depois dele – ainda em 1934-35 – Heidegger foi considerado “o primeiro a propor uma filosofia ateia completa”, embora não a tenha levado “além da antropologia fenomenológica

²⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 411, nota 6. Veja-se também A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 157-162 (trata-se de “Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète”, texto extraído de uma palestra que Kojève deu em Düsseldorf em 16 de janeiro de 1957 a convite de Carl Schmitt). Como prova do verdadeiro “fim da história”, Kojève pretendia demonstrar como a teoria (hegeliano)marxista havia sido confirmada e realizada *inconscientemente* pelo próprio capitalismo (cf. A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 160-162). Veja-se sobre isso as observações de P. RILEY, “Introduction to the Reading of Alexandre Kojève”. *Political Theory*, v. 9, n. 1, 1981, p. 5-48.

²⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 536, nota 10.

exposta no primeiro volume de *Sein und Zeit* (o único publicado)"²⁸. Assim, mesmo admitindo que "o ateísmo ou o finitismo ontológico" eram ali "implicitamente [*implicitement*] afirmados de maneira consequente", o exegeta reconhece que "mesmo assim, alguns leitores, de certa competência, ainda falam de uma teologia de Heidegger e descobrem em sua antropologia uma noção de vida após a morte"²⁹. Numa palavra, as dúvidas a respeito do tema não paravam de atormentar a mente do filósofo. Tanto que em 1936 – na recensão ao livro de Delp sobre Heidegger – Kojève acaba compartilhando a crítica que Koyré havia articulado contra o conceito de *Da-sein*³⁰. Este último, como já recordamos, justificaria uma inexplicável solidão da existência:

No fundo, o *Dasein* poderia constituir-se permanecendo no isolamento, sem entrar em contato com o outro-homem: pois se se compreende como e por que a angústia heideggeriana da morte individualiza o *Dasein* não se vê, porém, como e por que essa poderia e deveria socializá-lo ou historicizá-lo realmente. Ora, há aqui sem dúvida alguma uma insuficiência, também na descrição fenomenológica (...). E essa insuficiência da descrição fenomenológica pode ter graves consequências na ontologia do ser-humano, que tal descrição deve tornar possível e acessível. Hegel viu bem o perigo³¹.

Em poucas palavras, para Kojève, essa diferença fundamental entre o pensamento hegeliano e o heideggeriano começa a se delinear precisamente em virtude do problema do ateísmo. Além disso, essa discussão não era estranha a Kojève. De fato, apenas dois anos antes do início dos seminários, ele redige um manuscrito em russo com o título *АТЕИЗМ*, cuja tradução francesa apareceria só muito mais tarde³². O problema de fundo que emergia daquelas páginas tocava as próprias razões da pergunta sobre Deus, logo, sobre um Ser capaz de subsistir fora

²⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 493, nota 43.

²⁹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 493, nota 43.

³⁰ Sobre o Heidegger místico de Koyré, lançando muitas críticas aos "desvios" existencialistas, cf. A. RIZZACASA, "Koyré interprete di Heidegger". In *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, p. 417-422, em particular p. 417.

³¹ A. KOJÈVE, "rec. a A. Delp", p. 118-119. Como já esboçado, a mesma crítica, embora de um outro ponto de vista, seria feita por Weil em 1947, cf. acima § 1.4.

³² Cf. A. KOJÈVE, *L'ateismo*. Macerata: Quodlibet, 2008.

do mundo sensível. Daqui a retomada da noção de Nada – extrapolada diretamente das constantes pesquisas sobre a filosofia budista³³. Entre os conceitos básicos esboçados naquele trabalho, encontram-se os de *heterogeneidade* ou *homogeneidade* da relação entre homem e mundo, entre indivíduo e outro de si, entre finitude e infinitude, tematizando, assim, formas possíveis de interação entre sujeito e objeto e de modalidades de existência. E, ainda, suas reflexões sobre a relação entre vida e morte, bem como acerca da noção de angústia e da estranheza do homem diante de um deus essencialmente transcendente, logo, das características típicas da atitude religiosa. Tudo em uma tentativa de traçar uma linha divisória clara entre a atitude teórica/concreta do teísta e, por contraste, do ateu – figuras sempre inscritas no processo histórico-universal³⁴. Mas o resultado de maior relevância concerne a outros dois aspectos centrais: o reconhecimento da importância da negação *determinada* e a consequente primeira reflexão crítica sobre o pensamento heideggeriano³⁵. Escreve Kojève: Para Hegel, “não podemos conceber o ser fora de um conjunto determinado de atributos gerais”, que “a tentativa de conceber o ser em sua forma pura leva ao não-ser, quer dizer que o ser se transforma em devir através da lógica, a *Naturphilosophie* e a filosofia do espírito”³⁶; ao contrário: “Talvez Heidegger” – que se interrogou sobre a mesma questão da determinabilidade do Ser

³³ Cf. A. KOJÈVE, *L'ateísmo*, p. 21. Aqui Kojève esclarece de imediato por que o budismo poderia ser considerado uma “religião ateuísta”, citando, além disso, a posição de E. Durkheim sobre o assunto, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1925). Para suas reflexões juvenis sobre as religiões orientais, cf. M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 79-83.

³⁴ Cf. A. KOJÈVE, *L'ateísmo*, p. 40-78, no qual todos esses temas, que reapareceriam – de forma mais orgânica e evidente – por meio da leitura de Hegel. Sobre a diferença entre teísmo e ateísmo, cf. A. KOJÈVE, *L'ateísmo*, p. 137-139. As referências tanto à filosofia de Husserl quanto à de Heidegger também são claras – assim como as anotações em que o autor escreve que deseja se confrontar diretamente com Koyré, com relação a vários aspectos problemáticos traçados (cf. A. KOJÈVE, *L'ateísmo*, p. 140, nota, 191). Para uma análise exaustiva do texto em questão, veja-se D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 31-53 (precisamente o capítulo intitulado “L'Essai sur l'athéisme: une anthropologie philosophique en formation”).

³⁵ Entretanto, é inegável como, mesmo à luz da filosofia heideggeriana, Kojève consegue conceber a história universal como um processo de “*finitização de Deus*, não de *infinetização do homem*”. O processo histórico chegaria diretamente na “realização de um absoluto *finito* ao qual se pode atribuir um fim definitivo” (D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 47).

³⁶ A. Kojève, *L'ateísmo*, p. 24, nota 6. Não se deve esquecer que o autor já havia elaborado há muito tempo a noção do *in-existente*, que lhe permitiu acessar o conceito hegeliano de *negatividade*, ou seja, do nada *determinado* – questão à qual ele retornaria nas páginas de *L'ateísmo*. Sobre a filosofia do *in-existente*, veja-se M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 70-78, 90-101.

– “conserva os resíduos do hábito de considerar o nada um algo ou o Nada (perspectiva religiosa, daí a ‘nobreza’ da datidade)”³⁷.

Agora é possível compreender melhor as sucessivas considerações de Kojève sobre a perspectiva teórica heideggeriana acerca do ateísmo, cujo triunfo universal sobre a consciência de todo indivíduo – agora livre do peso da ideologia religiosa – coincidiria precisamente com o *fin de l’histoire* e com o advento do Estado universal e homogêneo. Neste momento definitivo do devir histórico, o homem não terá mais necessidade de procurar algum deus transcendente, pois, de fato, terá realizado o reino dos céus sobre a terra. Chegando à plena presença de si, ele mesmo substituirá o seu deus imaginário, tomará de novo posse da sua verdadeira realidade, tornada para ele razoável; numa palavra, ele não será mais intrinsecamente teísta e cristão, alcançando enfim a satisfação total, podendo então converter-se a um verdadeiro *antropoteísmo*:

(...) nas filosofias alemãs pós-revolucionárias, o homem já é colocado no lugar de Deus. Mas essa nova concepção ateia do homem é introduzida ainda em enquadramentos cristãos teístas (...). O destino (*Schicksal*) desse ateísmo inconsciente é o ateísmo radical e consciente de Hegel. Ou, mais exatamente, seu *antropo-teísmo* [*anthropo-théisme*], sua deificação [*déification*] do homem, que finalmente, depois da Revolução Francesa, graças a Napoleão, pode, com razão, dizer de *si mesmo* tudo o que ele atribuía – erroneamente – aos diversos deuses inexistentes, ou existentes apenas no *pensamento* semiconsciente dos homens que criavam a história por sua *ação*³⁸.

Em suma, para o Hegel de Kojève, a situação *paradoxal* na qual os homens modernos viviam já tinha se dissolvido de uma vez por todas. A relação heterogênea

³⁷ Cf. A. KOJÈVE, *L’ateísmo*, p. 93, nota 123. Deve-se ter em mente que, dois anos antes de *O Ateísmo* ser escrito, havia aparecido na Alemanha o texto da preleção pública de Heidegger, proferida em 29 de julho de 1929 na Universidade de Freiburg e posteriormente publicado sob o título *Was ist Metaphysik?* É bem provável que essa preleção tenha inspirado os esboços de Kojève sobre o problema do ateísmo. Cf., a respeito E. STIMILLI, “Il paradosso dell’ateo, o il negativo dell’antropogenesi”. In: A. KOJÈVE, *L’ateísmo*, p. 159-161; cf. também M. HEIDEGGER, “Que é metafísica?”. In: M. HEIDEGGER, *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 35-44.

³⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 199-200.

entre indivíduo e mundo – e entre indivíduo e indivíduo – havia se transformado em seu exato oposto, dando lugar à última realidade histórica possível: aqui, o Estado se faz eminentemente *universal* e essencialmente *homogêneo*. Resultado coerente com a progressiva revisão crítica da filosofia heideggeriana. Como Weil observou – ao reconstruir os filões do hegelianismo francês que lhe eram contemporâneos –, se, por um lado, Heidegger não fez mais do que secularizar a forma do paradoxo kierkegaardiano³⁹, por outro lado, Kojève acaba por afirmar que aquela trágica dilaceração existencial da consciência humana fora reconciliada pelo próprio movimento da História, cuja natureza substancialmente *escatológica* tinha sido revelada por Hegel⁴⁰. Portanto, não surpreende a ulterior formulação kojéviana: “De modo geral, a antropologia hegeliana é uma teologia cristã laicizada [*une théologie chrétienne laïcisée*]. E Hegel sabe disso muito bem (...). Hegel apenas toma consciência do saber chamado teo-lógico, explicando que seu objeto real não é Deus, mas o homem histórico, ou, como gosta de dizer: ‘o Espírito do povo’ (*Volkgeist*)”⁴¹. A cisão entre Eu e Mundo, entre Pensamento e Realidade, entre Infinito e Finito foi superada na e pela dimensão histórica e humana, agora capaz de pôr fim à inquietude existencial da qual se fizera sempre testemunha emblemática. O reino da liberdade, de marxiana memória, já tinha sido revelado por Hegel e pelo Estado pós-revolucionário: tratava-se, antes, de assegurar *in aeterno* a sua efetividade.

2.1.2 Hegel entre Solov’ëv e Marx

A antropologia hegeliana, portanto, revelava-se necessariamente como verdadeira teologia laicizada. Mas como se chegou a essa conclusão? Se, por um lado, fica cada vez mais claro como Kojève quis utilizar determinados pressupostos “existencialistas” e pseudo-marxianos (feuerbachianos) para interpretar o pensamento de Hegel, por outro, age de forma determinante outra influência teórica fundamental já acenada: aquela exercida pela doutrina teológica de Solov’ëv, inequivocamente marcada por um preciso platonismo com bases cristãs. Em *La*

³⁹ Cf. *supra*, § 1.4.1.

⁴⁰ Sobre a verdadeira “escatologia programática” implícita aqui, veja-se M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 27.

⁴¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 534.

metafísica religiosa de Vladimir Solov'ëv, de 1934, não por acaso, encontram-se profundas reflexões sobre a relação *dialético-imanente* entre o em-si e o por-si, entre Deus e mundo, sobre o problema da dedução apriorística dos dogmas cristãos, sobre a questão cristológica do Homem-Deus enquanto *mediador* entre o Ser absoluto e a realidade humana e finita, sobre a necessidade de realizar o ideal da *teo-sophia*⁴². Não surpreende também a análise da doutrina solov'ëviana das ideias, na qual Kojève quer evidenciar o sistema neoplatônico proposto por Solov'ëv, sobretudo em relação à doutrina da Trindade⁴³. É de fundamental importância o nexo com o romantismo alemão e com o pensamento hegeliano: "Solov'ëv não utiliza apenas os escritos de Schelling, cuja doutrina da Trindade difere sensivelmente da sua, mas retoma também de forma excepcional as *Conferências sobre a filosofia da religião* de Hegel"⁴⁴. Portanto, a noção de antropoteísmo já se delineava dentro daquele mesmo horizonte discursivo:

A doutrina da Teandria e da *Sophia* de Solov'ëv não se reduzem completamente às correspondentes teorias de Schelling, de Böhme e dos seus emuladores. O que o distingue é, sobretudo, a importância que Solov'ëv atribui ao Homem. A ideia de que o Homem é coeterno a Deus e absolutamente livre diante dele; de que é o próprio conteúdo do Absoluto e representa, assim, a totalidade do ser; de que é homem independentemente e, por assim dizer, "antes" da aparição do mundo; de que está eterna e, todavia, livremente unido a Deus, e que Deus é Deus apenas nesta união e através dela; de que o Homem é, em poucas palavras, quase igual a Deus, e, no entanto, é o *mesmo* ser que se revolta contra Deus aparecendo na sua queda como o universo finito e, enquanto universo, como a humanidade histórica; de que é ele e somente ele que, dando-se livremente a Deus, pode salvar este universo; de que, enfim, é o ser que todos nós somos, o ser do qual todos nós participamos real e essencialmente – esta ideia, própria de

⁴² Cf. A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 21-58 (em particular a seção "A. La dottrina di Dio", p. 28-58).

⁴³ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 32-36, reunidas sob o título: "I. L'Assoluto e il Cosmo ideale" (p. 28). Deve-se observar que Kojève, durante os seminários de 1937 e 1938, dedicados ao capítulo VII da *Fenomenologia*, traçou uma espécie de genealogia dos dogmas da igreja cristã, destacando sua origem profunda no neoplatonismo e na lição paulina (cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 244-252).

⁴⁴ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 39.

Solov'ëv, não se encontra com tanta força ou com essa amplitude nem em Böhme nem em Schelling⁴⁵.

Em síntese, para encontrar o Homem perfeitamente deificado, plenamente consciente, satisfeito de si e do próprio mundo, era preciso olhar também “para Hegel e Comte”. De fato, no segundo, “o homem é igual a Deus: substitui Deus”, mas “se quisermos dar uma interpretação ‘teológica’ à antropologia de Hegel, chegaremos ao mesmo resultado. Em Comte e em Hegel, o homem só pode ser absoluto tomando o lugar de Deus: para eles, o homem é absoluto, mas o é apenas porque não há outro Absoluto além do próprio homem”⁴⁶. Solov'ëv, ao contrário, permanece um homem de fé, um teísta para todos os efeitos. Todavia, Kojève deixa claro, ele, assim como Hegel, teria atribuído mais importância à História do gênero humano do que a Deus enquanto tal:

Então, é a história do homem, e não a história de Deus, que se realiza no devir do mundo. Assim, o homem decaído não é – como em Schelling – um “meio para a revelação” do Absoluto, mas um ser independente e autônomo, que perdeu a sua perfeição realizando a sua liberdade, e que retorna perfeito para uma sequência de atos livres. O homem decaído reencontra, assim, a perfeição que possuía antes da sua queda, perfeição que, no entanto, nunca deixou de possuir na sua essência que permanece sempre idêntica a si mesma⁴⁷.

Disso resulta que o movimento dialético mostrado por Solov'ëv – o Hegel russo – não representaria mais do que um percurso de memorização e de progressiva conscientização, dentro do *vivido* individual e pessoal de cada homem,

⁴⁵ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 56-57.

⁴⁶ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 57. Retomando a crítica da doutrina paulina e concentrando-se na influência de Solov'ëv, Geroulanos concluiu que Kojève “ao mesmo tempo que ataca São Paulo, (...) mantém um modelo Cristo-mimético, de modo a fazer que experiência vivida de alguém possa ser reconhecida como a de Deus, que a própria finitude de alguém seja compreendida como absoluta. Essas são as bases sobre as quais o ateísmo do Homem moderno pode surgir. Kojève considera o Homem-Deus que conclui a história como um reflexo paradoxal dessa promessa” (S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 157). Voltarei a esse último aspecto mais tarde.

⁴⁷ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 86-87 (seção “B. La dottrina del Mondo”).

daquele conteúdo divino originário⁴⁸. Através de uma série de atos livres e espontâneos capaz de dar vida à “livre evolução do universo”, retornaríamos “necessariamente ao ponto de onde se havia partido: ao ser unitotal da *Sophia* perfeita. O mundo que se desenvolve no tempo é, então, um círculo fechado em si. Um círculo que, além de tudo, é apenas um ponto sem extensão dentro do Absoluto eterno”⁴⁹. Eis, portanto, o fim do sistema teológico analisado: uma Teosofia à qual corresponderá, de um ponto de vista político, uma verdadeira Teocracia, guiada pela igreja ortodoxa – entendida na sua *particularidade* histórica concreta, embora sempre em via de universalização⁵⁰. Esta última, de fato, estava “bem distante da sua perfeição, e cabe ao futuro transformar esta Igreja nacional em Igreja Universal perfeita, reunindo nela toda a humanidade”⁵¹.

À luz de tudo isso, é possível afirmar as razões definitivas pelas quais Kojève quis fazer coincidir o *Geist* hegeliano com a única dimensão finita e temporal da realidade humana, escatologicamente projetada para o ideal da reconciliação final entre tempo e eternidade – aspecto diante do qual o filtro receptivo heideggeriano mostra suas insuficiências⁵². Revela-se assim um dos eixos teóricos principais da exegese kojéviana: uma verdadeira teologia da libertação capaz de realizar, na História, a divino-humanidade. Além disso, ainda nos cursos dedicados ao VII capítulo da *Fenomenologia*, Kojève não podia ser mais claro: “No momento em que o ideal é realizado, o *dualismo desaparece* e, com ele, a religião e o teísmo. Ora, o ideal se realiza na e pela ação negadora revolucionária (...). A revolução realiza a religião no mundo, mas ela o faz ao suprimi-la como religião (...). É portanto o homem ateu que desencadeia a ação revolucionária. Mas essa ação realiza o ideal cristão. Essa realização transforma o ideal em verdade (*Wahrheit*), isto é, em revelação de uma realidade, ou seja, em ciência absoluta”. Trata-se, em suma, do “Espírito divino

⁴⁸ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 76.

⁴⁹ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 84. O autor também discute o caráter livre e espontâneo dos atos em questão aqui em A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 72.

⁵⁰ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 84.

⁵¹ A. KOJÈVE, *La metafísica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, p. 82.

⁵² É o que Pirotte implicitamente admite: “Veremos, no entanto, que a tese kojéviana corresponde em todos os pontos àquela sustentada (...) por Heidegger em *Sein und Zeit* e que ela não apenas revela sua (pressuposta) infidelidade ao pensamento de Hegel: ela indica, paradoxalmente, uma infidelidade para com o próprio Heidegger, que não podia se reconhecer na redução do Ser ao Tempo, nem à do Tempo ao *Dasein*” (D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 61).

realizado no mundo", pois, "o objetivo da evolução religiosa é a realização integral da religião (entenda-se: cristã) (...). Porque nesse mesmo momento o homem será, e se compreenderá, como o *Geist* objetivo e real: dirá de si *mesmo* o que antes dizia de Deus"⁵³.

2.2 Espírito, tempo histórico e Estado moderno: Hegel e o Estado depois da Fenomenologia do espírito de Kojève

As teses de *Hegel e o Estado* apresentam-se como uma revisão crítica radical dos resultados da filosofia da história hegeliano-kojeviana, logo, do "Estado universal e homogêneo". Se, por um lado, Weil indica as premissas fundamentais da visão teológica e escatológica do Hegel de Kojève a ponto de poder rejeitá-las, por outro lado, ele também não quer refutar *in toto* os pressupostos kojevianos que, de um modo ou de outro, reconheceram em Hegel a centralidade da realidade histórica. De fato, como veremos, se, para Weil, é verdade que a *Fenomenologia do espírito* havia efetivamente previsto o *fim da história*, então, trata-se agora de redescobrir o pensamento hegeliano a partir de obras diferentes – como já dito, a partir das obras da maturidade ou do sistema completo. No entanto, mantemos como premissa que, para o Hegel de Weil, tratava-se antes de tudo de reafirmar um autêntico monismo ontológico, de modo a restabelecer a verdadeira objetividade da dialética hegeliana. Em "À propos du matérialisme dialectique", Weil escreve: "A dialética, para Hegel, não é, então, nem ciência nem lógica (...), mas movimento do espírito na natureza e na história, que vai da posição à negação, para chegar ao momento [*position*] do espírito absoluto, que se sabe ser tudo". Ao que acrescenta:

⁵³ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 204. Como tem sido repetidamente enfatizado, Kojève defende aqui uma escatologia "marxista" que encontra afinidades claras com o pensamento de Ernst Bloch – veja-se, antes mesmo do famoso *Das Prinzip Hoffnung*, de 1959, a obra *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (München, 1921). Sobre a relação entre a filosofia de Kojève e a de Bloch, cf. G. BARBERIS, *Il regno della libertà*, p. 144, nota 54. Veja-se também L. BESCOND, "Ernst Bloch et Eric Weil: a propos de Marx et du marxisme". In: *Cahiers Eric Weil* 1, p. 123-141. Sobre a matriz solov'eviana da escatologia de Kojève, cf. M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 143-144. Já para o que concerne aos pressupostos escatológicos comuns da teologia revolucionária (Bloch e Benjamin) e da teologia contrarrevolucionária (Schmitt), cf. *supra*, cap. I, § 1.5.

A verdade, sendo a totalidade do movimento, é absoluta e existe para o homem. Acontece, pois, que um não professor, *Marx*, declarou-se de acordo com isso, tão de acordo que, na sua visão, a filosofia de Hegel era a última filosofia. Todavia, ele acrescenta que essa não era mais do que filosofia e que era preciso realizar o seu conteúdo: o sujeito da história não é o espírito, mas o homem que, nas suas condições de existência material, devia continuar a negar na realidade até o momento em que ele não fosse mais uma coisa, mas atividade *realmente* (não apenas em princípio ou na consciência) livre. Enquanto o homem encontrar a sua satisfação na compreensão, a dialética “marcha sobre a cabeça”. A ação nas e sobre as condições materiais, liberta o homem. É isso que se chama *materialismo histórico* (...). A oposição não visa à dialética da natureza, mas a dialética da história (...). A dialética da natureza de Engels foi extraída de Hegel e não mudou quanto ao essencial. Hegel elaborou corretamente as formas do movimento dialético e a relativa dialética só se tornou *materialista* depois da interpretação do sujeito do próprio movimento⁵⁴.

Torna-se assim mais claro como Kojève quis também se inspirar na mesma operação marxiana, mas em detrimento tanto dos textos de Hegel quanto dos de Marx: a formulação jenense que parecia sancionar “Geist ist Zeit” levou o hegelianismo a um marxismo definitivamente heterodoxo, uma leitura que, também sob esse ponto de vista, devia renunciar às sugestões heideggerianas originárias – incapazes de compreender a História. O certo é que algumas suposições extraídas de um determinado existencialismo acabaram distorcendo também tanto o pensamento de Hegel como o de Marx. Basta lembrar o dualismo ontológico em virtude do qual o movimento dialético do espírito pôde ser definitivamente reconduzido à esfera exclusiva da realidade humana, a única a ser efetivamente caracterizada pela ação da luta e do trabalho⁵⁵. No entanto, entendemos que se agir no tempo é negar e se negar é criar novos mundos históricos, então o homem de fato

⁵⁴ E. Weil, “À propos du matérialisme dialectique”, p. 87-88. É evidente a referência ao Posfácio da segunda edição de *O capital*, onde Weil lembra aquela forma de dialética “mistificada”, típica – para Marx – do idealismo hegeliano: cf. K. MARX, *Il Capitale*, p. 49.

⁵⁵ Sobre o problema da delimitação da dialética apenas à negatividade do trabalho e da ação, cf. R. DATI, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*. Napoli: La Città del Sole, 1998, p. 91-126; acerca de como essa operação hermenêutica acabou deixando de lado o verdadeiro significado e a função da *Aufhebung*, cf. S. GEROU LANOS, *An atheism is not humanist*, p. 141.

tomou o lugar de Deus. O sistema hegeliano teria apenas laicizado uma teologia com características platônico-cristãs, a qual não precisaria mais nem se basear em algum princípio de natureza transcendente nem se refugiar em paradoxos existenciais de qualquer tipo: Hegel havia realmente chegado ao último discurso filosófico possível, realizado pelo homem sobre o homem e em vista do homem.

No entanto, como Weil deixou bem claro, o *Geist* do qual o filósofo de Stuttgart falava nunca poderia coincidir *tout court* com o homem como tal – a prova disso é a verdadeira natureza do movimento dialético hegeliano, sobre o qual Weil quis de novo insistir. Daí as outras consequências cruciais: se, por um lado, Hegel nunca poderia ter tematizado qualquer processo revolucionário capaz de abolir de uma vez por todas a “ideologia religiosa”, por outro, ele acabaria por excluir uma possível coincidência final entre o Espírito Absoluto e o Estado universal e homogêneo⁵⁶. Vemos em *Hegel e o Estado*, como o pensamento hegeliano não pretendia secularizar alguma forma de teologia, nem estigmatizar a alienação religiosa, nem mesmo fomentar revoluções cruentas. Além disso, este é outro juízo weiliano sobre a leitura kojéviana: “A luta entre os hegelianos de ‘esquerda’ e os de ‘direita’ continua nos nossos dias. Cf. para a interpretação ‘ateia’, Kojève, *loc. cit.*; para a interpretação ‘cristã’, o livro de H. Niel, *De la méditation dans la Philosophie de Hegel*, Paris 1945”⁵⁷. Em suma, fica claro como, para Weil, a exegese de Kojève – que, aliás, o próprio Weil não poderia deixar de pressupor – foi marcada pelos ditames da chamada esquerda hegeliana.

Mas por que Weil escreveu *Hegel e o Estado*? Como já mencionado, o autor queria, antes de tudo, reabilitar a figura do Hegel político, considerado por muito

⁵⁶ Como deixarei claro mais adiante, é aqui que surge toda a natureza problemática da relação entre o *espírito objetivo* e o *espírito absoluto*. Um elemento investigado em profundidade por Weil, sobre o qual Hyppolite já havia se questionado (considerando também a *Filosofia do direito* e a *Enciclopédia*): “Quanto à filosofia conclusiva de um Hegel que quer pensar a reconciliação e percebe apenas a religião, poder-se-ia perguntar quais são as relações entre o espírito objetivo e o espírito absoluto que aparece a si mesmo nas várias figuras do mundo da arte, da religião e do pensamento filosófico. Essa pergunta, que coloca o problema da interpretação abrangente de todo o sistema hegeliano, seria fundamental para determinar seu significado conclusivo. Mas isso vai além de nossa tarefa; e, além disso, não é nem mesmo certo que haja sempre uma solução perfeitamente inequívoca em nosso filósofo. Pelo contrário, subsiste uma *ambiguidade* em seu pensamento, pois talvez a reconciliação entre o espírito subjetivo e o objetivo – a síntese suprema do sistema – não seja totalmente realizável” (J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, p. 393, grifo meu).

⁵⁷ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 55-56, nota 4. O autor também faz referências às resenhas que Kojève e Niel escreveram sobre suas respectivas obras hegelianas.

tempo como um apologista dos sistemas de poder contemporâneos a ele. Impulsionado por essa intenção, Weil analisou primeiro a forma-estado hegeliana tal como ela havia sido exposta, mais do que exaustivamente, nas *Linhas fundamentais de filosofia do direito – a Fenomenologia* já havia mostrado seus limites⁵⁸. Foi assim que o autor se propôs a reinterpretar o Estado hegeliano: em 1950, diante das leituras de Rosenkranz, Haym, Rosenzweig ou Haering – que consideraram Hegel como um teórico da Restauração –, a exegese weiliana se apresentou como mais uma heterodoxia⁵⁹. O fato é que Weil adotou os pressupostos que haviam sido discernidos por esses críticos hegelianos. O Hegel *propriamente* político, por outro lado, não poderia apenas olhar para seu verdadeiro presente, a saber, para o Estado prussiano e para a monarquia absoluta de Frederico II. Não que essa dimensão histórica tenha permanecido imune aos efeitos da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas, longe disso. Para Weil, no início do século XIX, as instâncias modernizadoras do império da França se fizeram sentir de maneira especial no território prussiano:

No espaço de quatro anos, a Prússia se transforma: a propriedade da terra se torna alienável (exceto os morgadios), os camponeses são liberados, as corveias suprimidas em quase todos os lugares, as cidades recebem autonomia administrativa, as dietas provinciais são refeitas e reformadas, a maior parte dos direitos da nobreza é abolida, a ciência se emancipa do controle imediato do Estado, o exército de ofício é transformado em exército popular⁶⁰.

⁵⁸ Weil confirmaria suas opções hermenêuticas em 1976, como deu a entender em “Filosofia do direito’ e filosofia da história hegeliana” (cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 149-164).

⁵⁹ “Entre os adversários de Hegel, Rudolf Haym é de longe o mais importante, tanto pela qualidade de seu livro quanto pela influência deste”. Weil se referia a *Hegel und seine Zeit* (1857), que “foi escrito sob a impressão da política reacionária que se seguiu ao fracasso da revolução de 1848” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 17, nota 6). A tal leitura parecia opor-se, mesmo que de modo frágil, K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* (1858) (cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 16, nota 5). Para uma reconstrução abrangente das diferentes interpretações postas em jogo, veja-se o capítulo “O lugar histórico da filosofia política de Hegel” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, 13-28).

⁶⁰ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 21. Como já foi visto, na parte da *soutenance* dedicada a *Hegel e o Estado*, Weil deixou claro que um dos objetivos da obra era refutar as visões doutrinárias que haviam teorizado um Hegel reacionário – daí essa leitura sobre a Prússia na época de Hegel. Certamente, entre essas estava também a de Engels, segundo a qual a teoria hegeliana do Estado (a serviço da monarquia de Frederico III da Prússia) só poderia refletir a efetivação da “ideia absoluta”, decretando precisamente um suposto “fim da história” (no qual, é quase certo, Kojève havia se inspirado). Cf. F. ENGELS, “Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca”, p. 1108-1109.

Essa teria sido a situação concreta sobre a qual Hegel refletia, embora sempre de uma perspectiva crítica e não apologética. O fato é que, dessa forma, Weil conseguiu explicar uma das razões pelas quais “quase todas as conquistas da Revolução são concedidas ao povo da Prússia”⁶¹. Dentro dessa estrutura, se, para Hegel, a Inglaterra estava “historicamente atrasada” em relação às conquistas políticas e sociais da modernidade, a Revolução Francesa, no entanto, havia levado ao terror e à ditadura, que resultaram na capitulação final do império napoleônico⁶². Em essência, o Estado que foi capaz de realmente adotar os princípios adequados para *reformer o ancien regime* acabou, no final, sendo exatamente o da Prússia. Weil insistiu nesse ponto: Hegel jamais poderia teorizar um retorno ao despotismo autocrático, policialesco e antimoderno, mas também não poderia conceder total legitimidade a movimentos revolucionários que, no plano da história, acabaram por encampar seu próprio fracasso político. Weil deixou isso claro somente em 1970, mantendo uma suposição discernida por Kojève, mas em uma perspectiva diferente: “A filosofia da história política, e até mesmo a do pensamento” é concebida em função do evento epocal da Revolução Francesa⁶³; essa, de fato, afirmou com extrema radicalidade o princípio racional da liberdade, tornado a fonte do direito⁶⁴. No entanto, o fato de proclamar em voz alta seu novo valor não é suficiente para tornar o Estado “o que, segundo o direito desse princípio, ele deve ser”⁶⁵. Nessa ótica, portanto, os resultados da Revolução Francesa teriam permanecido perenemente impregnados de puro intelectualismo, ainda mais porque o terror e o despotismo foram sua consequência direta⁶⁶.

⁶¹ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 21.

⁶² Sobre os limites da estrutura do Estado inglês, veja-se E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 24, e G. W. F. HEGEL, *Filosofia da história*, p. 371-373; G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 245, p. 518-519.

⁶³ Isso teria sido reiterado em Eric Weil, “Hegel et le concept de la Revolution” (cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 133), texto extraído de um seminário realizado em Heidelberg, em 1970, por ocasião do bicentenário do nascimento de Hegel, publicado primeiro em *Archives de Philosophie*, v. 39, n. 1, 1976, p. 3-19, depois em E. WEIL, *Philosophie et réalité I*, p. 127-145.

⁶⁴ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 134. Ao que se acrescenta: “a Revolução de 1789 é um acontecimento de escala mundial, e o é porque é a primeira tentativa [*le première tentative*] da humanidade com vistas a estabelecer um reino da razão no mundo histórico – o reino da razão, em outros termos: o da liberdade” (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 134).

⁶⁵ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 138.

⁶⁶ Aqui retorna o impulso da filosofia kantiana, à qual Hegel “sempre reconheceu o grande mérito de ter fundado a filosofia na liberdade da vontade razoável” – como indicado por Weil, ver, por exemplo, G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 135, p. 368-369; G. W. F. HEGEL,

Esse princípio universal deveria *informar* efetivamente o mundo histórico do qual surgiu, tendo em mente que “não o informará enquanto se opuser ao existente em sua totalidade, de maneira abstrata, como negatividade não encarnada em instituições positivas”⁶⁷. Tal ineficácia não poderia deixar de se revelar como o *incipit* “de decomposição, ao mesmo tempo origem da anarquia e dessa tirania que se segue necessariamente, a menos que o povo afetado não sucumba a essa enfermidade das instituições e se torne presa de vizinhos que souberam reformar seu Estado para colocá-lo positivamente em acordo com o princípio do mundo moderno”⁶⁸. Aqui, as diferenças com a leitura kojéviana tornam-se decididamente mais nítidas, de acordo com o que foi exposto em 1950 em *Hegel e o Estado*. Weil, de fato, já reconhecia uma clara diferença de perspectiva entre o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* e o das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* ou da *Enciclopédia de Berlim*⁶⁹.

Desatamos, assim, um nó fundamental. Para o Hegel de Weil, o princípio da razão afirmado no mundo moderno foi produzido pelo próprio cristianismo, que, na figura de Jesus Cristo, teria reafirmado a importância da infinita liberdade da consciência através da Reforma Protestante. Por sua vez, a Declaração dos Direitos

Enciclopedia delle scienze filosofiche, § 60, p. 71-75. 133-138. No entanto, “Mas segundo Hegel, Kant se atém à pura forma, e se ele tem razão quanto a essa forma – ele a tem de tal modo que o próprio Hegel se vê obrigado a introduzir a moral kantiana como elemento indispensável em sua *Filosofia do direito* –, seu erro foi ter separado essa forma de todo conteúdo, ter lançado esse conteúdo no abismo do sensível, ter esperado, em uma espera sem fim, que o mudo, e não somente o indivíduo, se torne moral e razoável (...). Hegel vê Kant desse modo porque, a seus olhos, o homem não pode se satisfazer, encontrar a paz e a felicidade, se for forçado a esperar o fim dos tempos para ver razão e justiça se estabelecerem no mundo – ou no além” (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 135-136).

⁶⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 140.

⁶⁸ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 140.

⁶⁹ “Esquece-se demasiado facilmente que a *Fenomenologia* foi terminada no momento da batalha de Jena. A ‘alma do mundo’ que em Jena Hegel vê passar debaixo de sua janela não é ainda o Napoleão de Tilsitt, o Napoleão da Espanha, o de Moscou – não é, sobretudo, o Napoleão de Santa Helena. Os fatos seguiram o curso que se sabe: seria inimaginável que o homem para o qual a leitura de jornais era a prece matutina do honesto homem moderno não tivesse sido notado. Napoleão cai, o mais alto ponto da história não é atingindo, o Império Mundial do Espírito que termina o desenvolvimento da *Fenomenologia* não se realizou. E Hegel teria muito simplesmente substituído Napoleão por Frederico Guilherme III, o Império pela Prússia?” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 86). Lembremos que Kojève, ao mencionar a relação entre o Hegel político e o Estado prussiano, liquidou a questão desta forma – embora ainda de acordo com a estrutura interpretativa proposta por ele: o Estado perfeito é, “como sabemos, aquele feito pelo próprio Hegel: depois da queda de Napoleão, declarou que o Estado prussiano (que, aliás, ele detestava) era o Estado definitivo ou perfeito. Ele não podia fazer de outro modo, já que estava convencido da circularidade de seu sistema” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 278). Em seguida voltaremos a esse ponto. Em todo caso, aqui a “resposta” para o Hegel de Kojève é evidente.

do Homem e do Cidadão, proclamada em 1789, foi tanto um resultado quanto uma confirmação disso. Em essência, somente por esse caminho “o espírito do cristianismo estará efetiva e eficazmente presente”⁷⁰. Além disso, na *Vorrede às Grundlinien*, Hegel havia escrito: “É uma grande obstinação, a obstinação que honra o homem, não querer reconhecer nada em sua disposição de ânimo [*Gesinnung*: a totalidade das convicções enquanto vividas, especifica Weil] que não seja justificado pelo pensamento – e essa obstinação é a característica dos Tempos Modernos, em todo caso, é o princípio próprio do protestantismo”⁷¹. Portanto, somente o mundo germano-cristão seria capaz de realizar plenamente esse mesmo princípio inovador: “A história em sua totalidade, percorrendo as etapas sucessivas dos mundos grego, judaico, romano, cristão-germânico, chegou a uma viragem ou, mais exatamente, encontra-se depois de uma viragem que, até nova ordem [*jusqu'à nouvel ordre*], permanecerá a última: o cetro está nas mãos do direito e da razão, as antigas potências da injustiça, embora possam ainda manter uma espécie de existência nos recantos do mundo empírico, foram derrotados para sempre: *incipit vita nova*”⁷². Conclui-se daí que Hegel não poderia ter professado qualquer doutrina atea, uma vez que ele “sempre se considerou cristão e que, sempre, se esforçou por mostrar que nenhuma de suas teses estava em contradição com a fé”⁷³. O Estado, que surgiu no terreno da modernidade, só poderia permanecer como resultado objetivo de um processo histórico-dialético mais longo, que, ao mesmo tempo, determinou os próprios fundamentos do cristianismo. Compreende-se que se esse Estado não

⁷⁰ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 135, tradução modificada. O autor remete então a G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 27, p. 208-209; G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 482, p. 473-474 (seção “c - O espírito livre”). Veja-se ainda G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 146.

⁷¹ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 146.

⁷² E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 133. A articulação dos diferentes mundos históricos – identificados por Hegel a partir do último, ou seja, daquele que lhe é presente – foi desenvolvida pela primeira vez nas *Linhas fundamentais*: cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 358, p. 511. A esse respeito, veja-se G. M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*. Pisa: ETS, 1999, p. 278; G. M. CAZZANIGA, “Sovranità come Incarnazione. Individualità degli Stati e unità del genere umano in Hegel”. *Metamorfosi della sovranità: fra stati nazionali e ordinamenti giuridici mondiali*. Società Geografica Italiana, Roma, 2 ottobre 1998. Pisa: ETS, 1999, p. 35. Sobre a função histórico-universal do cristianismo em Hegel, cf. M. BARALE, *Ermeneutica e morale*. Pisa: ETS, 1988, p. 95-96.

⁷³ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 56. Sobre o luteranismo de Hegel, veja-se também “La sécularisation de l'action et de la pensée politiques à l'époque moderne” (E. WEIL, *Essais et conférences* 2, p. 22-44). Sobre a identidade do conteúdo filosófico com o conteúdo religioso, basta referir-se ao que foi escrito no Prefácio da *Enciclopédia* de 1827 – uma suposição que não mudou na terceira edição do livro: G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. LXXXIV.

fosse erigido sobre fundamentos culturais cristãos, “não seria Estado da liberdade”⁷⁴.

Eis a razão para que Hegel, protestante luterano, tente compreender a forma estatal de seu tempo a partir do reformismo prussiano. São explícitas demais as considerações extraídas das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*:

A abstração do liberalismo percorreu, a partir da França, o mundo latino, mas permaneceu ajustada à não-liberdade política por intermédio da servidão religiosa. É enganosa a afirmação de que as algemas do direito e da liberdade poderiam ser soltas sem a libertação da consciência, que uma revolução poderia existir sem reforma⁷⁵.

2.2.1 Da *Entfremdung* (religiosa) à *Veräusserung* (material)

As subjetividades históricas inscritas na realidade do trabalho, a fim de alcançar a plena satisfação material e espiritual, teriam que se reconhecer mutuamente em uma moral comum, percebida como verdadeira por todos e por cada um. Já vimos como Weil, especialmente na década de 1950, se referiu à análise de Kojève acerca dos conceitos de *Anerkennung* e *Befriedigung*. O Estado moderno “dá a seus cidadãos satisfação: cada indivíduo se sabe reconhecido, cada indivíduo é e se sabe membro ativo da comunidade e sabe, ademais, que ele é conhecido e reconhecido como tal por todos os outros e pelo próprio Estado”; este último, consequentemente, “não é uma organização que inclua os cidadãos, ele é a sua organização”⁷⁶. No entanto, reconhecimento e satisfação não poderiam realizar-se

⁷⁴ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 56.

⁷⁵ G. W. F. HEGEL, *Filosofia da história*. Brasília: EDUNB, 2008, p. 370. A “religiöse Knechtschaft”, não por acaso, permanecia como prerrogativa do catolicismo e não da religião *tout court* (cf. G. W. F. HEGEL, *Filosofia da história*, p. 337). Nesse sentido, como Weil lembrou, “uma alusão, enfim, à Prússia se encontra no célebre artigo sobre o *Bill de Reforma inglesa de 1830*” – cf. G. W. F. HEGEL, “Ueber die englische Reform-bill”, em *Preussische Staatszeitung*, Berlim, 1831 –, uma alusão somente, pois o nome da Prússia não aparece (...)” (cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 24). Para um exame minucioso desse artigo hegeliano cf. Z. A. PELCZYNSKI, “Hegel e la costituzione inglese”. *Occidente*, 1952, p. 291-304. Inversamente, sobre o Hegel ateu de Kojève, cf. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 123, onde o autor destaca que, para Kojève, foi Kant (o predecessor de Hegel) o pensador cristão por excelência.

⁷⁶ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 70. Além disso, para o Hegel de Weil, a “sociedade se torna consciente de sua própria natureza e da própria liberdade apenas no Estado, que é a razão pela qual ela pensa a si mesma (...)” (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 250).

em sua universalidade por meio da abolição do momento religioso. A natureza do sistema corporativo articulado nas *Linhas fundamentais de filosofia do direito* – apenas inspirado, para Weil, pela organização política prussiana da época – era prova disso; a moralidade abstrata só poderia ser concretizada em moral viva se fosse reconstituída a organicidade essencial entre indivíduo, comunidade e Estado. Um objetivo, este último, que só poderia ser alcançado se a instituição estatal – por meio de seus funcionários – promovesse a confiança e o consenso em relação ao seu aparato razoável de poder, necessariamente informado por aqueles princípios imprescindíveis sancionados pelo mundo moderno⁷⁷. Tratava-se, então, de assegurar tanto a liberdade de expressão política quanto a liberdade de expressão religiosa: foram as corporações que permitiriam a superação daquele reino do intelecto, da necessidade e da arbitrariedade no qual o sistema de necessidades havia se desenvolvido⁷⁸. Justamente por sua capacidade de efetivar o princípio da liberdade razoável da vontade subjetiva, portanto, o Estado hegeliano teria de se tornar o promotor da pluralidade. É nesses novos círculos corporativos, postos sob o controle do Estado, que a esfera da *Sittlichkeit* começa a se recompor – abrindo, assim, o reino da liberdade objetiva e substancial⁷⁹.

Podemos agora retornar à afirmação weiliana lembrada acima em relação ao comentário kojéviano: o progresso do Espírito é a obra histórica do vencido, do

⁷⁷ Os principais objetivos das corporações foram expostos antes de tudo em G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §§ 250-256, p. 523-532 (em particular § 252, p. 525-526). A diferença entre a moralidade abstrata e a moralidade concreta ou viva foi discutida em detalhes em "A moral de Hegel" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 73-84). Nesse contexto, o funcionário público só poderia fazer parte do "Estado universal [Stand]" do qual Hegel havia falado, *in primis*, nas *Grundlinien* (cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 205, p. 473). Ele tem "como ocupação os interesses universais da situação social". Sobre o conceito central (e moderno) de *Gesinnung* como "disposição da mente", cf. G. M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, p. 307.

⁷⁸ É a primeira determinação da sociedade civil, considerada em seu conjunto como o "Estado externo, – Estado de necessidade e entendimento". É no sistema das carências, portanto, que os *Stände*, os estratos, aparecem pela primeira vez: cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §§ 189-208, p. 450-476.

⁷⁹ A eticidade é apresentada em G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §§ 142-157, p. 399-411. Na Parte II da *soutenance*, portanto, Weil queria corrigir as interpretações marxistas ortodoxas do Estado hegeliano – concentrando-se na relação entre Estado e Sociedade: "Essa mesma análise mostra (...) que a liberdade (...), para Hegel, não poderia existir sem o Estado. Mas o Estado só pode cumprir sua função garantindo a existência da liberdade para todos e para cada um, somente se nele e por meio dele cada cidadão se souber e se sentir reconhecido como um valor último e absoluto. Em terceiro lugar, é verdade que para Hegel, a sociedade é inferior ao Estado. Mas a sociedade apenas o é porque, no Estado, é ela que se torna consciente de si mesma, deixando de ser para o indivíduo aquela segunda natureza vazia e hostil que é abandonada a si mesma" (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 245).

escravo, embora as lutas relativas por reconhecimento permaneçam circunscritas na esfera *pré-estatal*. Para Hegel, de fato, não poderia haver motivo legítimo para admitir ou justificar *a priori* uma luta dentro do Estado, que, ao contrário, “só sairá desta luta”⁸⁰. Ao contrário, revoltas e revoluções contra a instituição positiva indicam apenas que o germe da decadência e da anarquia já está completamente desenvolvido, que uma forma de mundo envelheceu: “Colapso e revolução, no fundo, são a mesma coisa; a diferença está nos resultados”⁸¹. Hegel, portanto, não queria ser nem um propagandista político nem um revolucionário *ex cathedra*. Como Weil efetivamente elucidou, sem deixar espaço para possíveis ambiguidades, o sistema hegeliano não poderia de forma alguma levar à teorização de uma pseudoluta de classes⁸². Então, não apenas pelo fato de que, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* ou na *Enciclopédia*, quase sempre se falou de *Stände* em vez de *Klassen*, mas, acima de tudo, porque lutas contínuas dentro da sociedade politicamente organizada levariam à desintegração do próprio Estado e, portanto, da própria possibilidade de liberdade real⁸³. Além disso, Hegel não poderia deixar de ver o perigo constante de guerras internas, tanto que – já nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* – parecia antecipar algumas das análises econômicas de Marx, identificando as contradições objetivas latentes na sociedade do trabalho. Assim, voltamos ao coração pulsante da sociedade civil, que se desdobra em uma “pseudonatureza”, gerando “a *negatividade* do populacho”⁸⁴. Mas onde se origina esse fenômeno de empobrecimento em massa? Ele é explicado, como o próprio Weil lembrou, no parágrafo 243 das *Grundlinien*:

⁸⁰ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 37, nota 19.

⁸¹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 138 (Tradução modificada).

⁸² Sobre esse assunto, veja-se H. LÜBBE, “Hegel critico della società sociedade politizada”, em *Il pensiero politico di Hegel*, p. 157.

⁸³ A realização dessa liberdade substancial, portanto, teria sido assegurada, preliminarmente, pelo sistema corporativo – onde, por exemplo, trabalhadores e empregadores foram incluídos na mesma corporação, a fim de conciliar as diferentes esferas de interesse em jogo: cf. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, p. 356. Sobre o caráter inovador das corporações hegelianas, que podem ser consideradas como “precursoras” dos partidos políticos modernos, cf. C. CESA, *Introduzione al pensiero politico di Hegel*, p. XX; S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*. Londres; Nova York: Cambridge University Press, 1972. Não esqueçamos o que Hegel afirmou no § 253: “Sem ser membro de uma corporação autorizada (...), o singular está desprovido de *honra estatal*, reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta da [sua] ocupação, não sendo a sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*” (G. W. F. Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 253, p. 527).

⁸⁴ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 112.

Quando a sociedade civil se encontra em atividade desimpedida, ela está envolvida no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria (...) aumenta a *acumulação das riquezas* (...), assim como, por outro lado, aumenta o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe [Klasse] atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil⁸⁵.

Essas são as razões preliminares para o “decair de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência”, portanto, a perda “do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprios”⁸⁶. Assim, “produz a geração da plebe, geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionais em poucas mãos”⁸⁷. Logo, tudo ocorreria no seio de uma pseudonatureza, de uma segunda natureza tornada hostil e que provocaria, por seus próprios mecanismos operacionais, a formação da pobreza. Em essência, a plebe se revela como a massa dos excluídos, os que foram automaticamente expulsos da vida política e social do Estado. Por conseguinte, eles não encontrariam mais motivos reais para se sentirem parte de um todo, para aceitarem voluntariamente uma moral comum que não poderiam mais reconhecer como *sua* moral viva, impossibilitados de se elevar a qualquer forma de reconhecimento universal e de relativa satisfação espiritual e material. Então, são os mecanismos não intencionais dessa mesma pseudonatureza que, necessariamente, produzem “o homem *alienado*, o homem sem moral, sem fé, sem formação, sem profissão, sem honra, sem família, o homem que cessa de ser homem livre e cidadão a partir do no momento em que é obrigado a vender todo o seu tempo”⁸⁸. Daí a referência ao parágrafo 67, no qual Hegel afirma: “Pela alienação [*die Veräußerung*] de *todo* o meu tempo, tornado concreto pelo trabalho, e da totalidade da minha produção, eu faria do elemento-substancial

⁸⁵ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 243, p. 515-516.

⁸⁶ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 244, p. 516.

⁸⁷ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 244, p. 516-517. “Bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt”.

⁸⁸ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 112.

destes, da minha atividade e da minha efetividade *universais*, da minha personalidade, a propriedade de um outro”⁸⁹. Ceder todo o tempo de trabalho vivo a um *outro*, a fim de lidar com a multiplicação de necessidades intersubjetivamente determinadas: essa é a tematização precisa da verdadeira alienação material, da qual Hegel havia falado ao analisar o sistema de *necessidades*, referindo-se a ele com o termo *Veräusserung*⁹⁰.

Neste ponto, Weil passa à análise de outro parágrafo de fundamental importância. Diante do avanço da plebe, Hegel esclarece:

Caso se imponha à classe [*Klasse*] mais rica o encargo direto de manter a massa que se encaminha à pobreza na condição do seu modo de vida moral, ou se, em outras instituições de propriedade pública (hospitais, fundações, mosteiros que são ricos), estiverem presentes os meios diretos para isso, a subsistência dos carentes estaria assegurada sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contra o princípio da sociedade civil e do sentimento que os indivíduos a ele pertencentes têm da sua autonomia ou da sua honra; ou essa subsistência seria mediada pelo trabalho (pela oportunidade de trabalho), mas então a quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso, e na falta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste precisamente o mal, que, de ambos os modos, só se amplia. Aqui se torna manifesto que, no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica*, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe⁹¹.

⁸⁹ “Durch die Veräußerung meiner ganzen durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Substantielle derselben, meine allgemeine Tätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigentum eines anderen machen” (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 67, p. 278). cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 112-113, onde o autor continua: “E, como se tivesse medo de não ser compreendido, Hegel recorda a tese de sua *Lógica*”, que afirmava: “a totalidade das expressões de uma força é a força mesma” (cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 67, p. 279).

⁹⁰ Assim, Weil compreendeu um aspecto essencial do problema: “O homem sob a *necessidade* do mecanismo não vende, portanto, o seu trabalho, mas a sua força de trabalho” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 113, nota 48). Sobre esse assunto, cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 198, p. 458. Do contrário, o conceito de alienação como apenas *Entfremdung*, do qual Kojève falou em várias ocasiões em seu comentário sobre a *Fenomenologia*, poderia justificar mais facilmente uma suposta preeminência da alienação religiosa em Hegel. No entanto, o próprio Marx nos *Manuscritos*, novamente criticando as “abstrações” hegelianas, já havia postulado a alienação religiosa como uma consequência concreta da alienação material: cf. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 273.

⁹¹ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 245, p. 518.; cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 111-112.

Aqui encontramos dois pontos nodais: primeiro, a condenação da caridade como um fim em si mesmo, “que seria o contrário do que o homem tem o direito de exigir, a saber, o reconhecimento de seu valor de cidadão-produtor”; em segundo lugar, a causa estrutural do avanço da plebe é identificada no que Marx mais tarde chamaria de crise de superprodução ou subconsumo⁹². Hegel seria, então, um precursor de Marx? Certamente sim, embora as diferenças entre os dois não sejam menos importantes. Ainda na segunda parte da sua *soutenance*, Weil insistiu neste ponto para mostrar uma conexão ainda mais estrutural entre Hegel e Marx, que só poderia ser vista em sua verdade ao libertá-la das abstrações existencialistas. Como já mencionado, para Weil era uma questão de levar as teses de Lukács até o fim em um sentido não dogmático:

Longe de justificar as condições existentes, Hegel, ao contrário, vê na constituição defeituosa da sociedade a causa da inevitável decomposição do Estado de sua época. Leitor dos economistas de seu tempo, embora cauteloso em suas citações devido a uma rigidíssima censura universitária, ele aprende com A. Smith e Ricardo (que ele nomeia) – assim como com outros autores não citados, como Malthus, Sismondi e talvez o próprio Owen – que a estrutura social está em contradição consigo mesma e que seu modo de produção engendra uma classe de homens que não pode encontrar nela nem liberdade concreta nem satisfação humana (...) o governo deve encontrar a solução para o problema social e não parece que a nação que, naquele momento da história, está no ápice da evolução, a nação cristã-germânica, seja chamada a dar esse passo⁹³.

Considerações que, naquela altura, permitiram que Weil esclarecesse a relação entre Hegel e Marx:

A diferença entre o pensamento de Marx e o de Hegel consiste, portanto, no fato de que Marx extrai da própria filosofia de Hegel uma ciência técnica da revolução. O proletariado, cujo caráter de classe (no sentido de Marx) é visto por Hegel, torna-se o vetor de ação dirigida pelos homens que se tornaram conscientes da

⁹² E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 114.

⁹³ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 245.

realidade histórica, social e política. Marx defende a solução revolucionária; Hegel, sem defender qualquer revolução determinada, prevê que uma solução será dada pelo Estado e que a via que levará a isso será traçada não por revolucionários, mas por *guerras* (...). Os fundamentos são, portanto, idênticos, uma vez que a filosofia da história dos dois é a mesma: para ambos, o sentido da história está na realização da liberdade do indivíduo – para ambos, essa liberdade significa a satisfação das aspirações razoáveis do ser humano que quer ser reconhecido como valor último por todos e por cada um, que não quer ser um simples instrumento para fins externos, que quer encontrar *em seu ambiente*, na natureza transformada ou na sociedade, a obra de sua liberdade razoável, de sua razão agente⁹⁴.

No entanto, para o intérprete, a verdadeira oposição entre os dois filósofos se caracteriza “em outro plano”: o da relação entre filosofia e política ou entre pensamento e ação. De fato, para Hegel, “a função do pensador (...) é compreender o que é (deve-se acrescentar que as contradições em ação em uma época são parte, uma parte essencial, do que é)”; para Marx, ao contrário, embora desejando fazer uso de “uma filosofia elaborada”, o papel do pensador é “dirigir a ação: a filosofia é verdadeira, mas ainda precisa ser realizada”⁹⁵.

Voltamos a esclarecer o que já foi dito acima: para Weil, o grande mérito da exegese kojéviana foi ter dado o máximo destaque aos conceitos de *Anerkennung* e *Befriedigung*, portanto, à importância que as condições “materiais” de existência teriam desempenhado em Hegel. Como Weil lembrou no apêndice de *Hegel e o Estado*, tanto Hegel quanto Marx tinham a mesma exigência teórica: explicar “a satisfação do homem no e pelo reconhecimento de todos e de cada um por todos e por cada um”⁹⁶. Todavia, Weil nos alerta para um fato fundamental, sobre o qual devemos voltar a insistir: para conceber legitimamente um hegeliano-marxismo antidogmático, os conceitos de reconhecimento e satisfação tinham de permanecer firmemente ancorados na configuração histórica que os havia revelado em sua dependência mútua. Não é preciso repetir que se trata do sistema de necessidades,

⁹⁴ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 246 (grifo meu).

⁹⁵ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 246.

⁹⁶ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 128.

no qual a alienação dos homens concretos permanece primordialmente uma *Veräusserung*, uma alienação material – verdadeiro fator que pode levar os indivíduos a realmente buscar satisfação com base em seus *reais interesses*⁹⁷.

2.2.2 O não-fim da história e a ilusão da Fenomenologia do espírito

Não é necessário retornar às diferenças entre o pensamento hegeliano e o marxiano. Neste sentido, acabamos de ver como Weil tomou as precauções hermenêuticas necessárias. Se, de fato, Hegel e Marx pretendiam igualmente alcançar a superação dialética do reino da necessidade e da não liberdade objetiva, um teria analisado a função histórica da guerra e o outro a da revolução. O Hegel da *Filosofia do direito* e da *Enciclopédia* de Berlim, portanto, não poderia ter deixado de se voltar para o movimento *objetivo* do espírito, que, necessariamente, *precede* o desenvolvimento do espírito absoluto. De fato, a compreensão da história “se segue à realidade histórica, não a precede; o pensamento não ultrapassa o espírito realizado concretamente, historicamente”. Não obstante, podemos nos perguntar: “o motor da história que é o espírito não será puramente mítico, produto de uma teologia secularizada?”⁹⁸.

Essa é precisamente a questão que Kojève só poderia considerar como resolvida, mas que Weil, por outro lado, deseja de novo debater. É verdade que nós não “compreendemos (...) a história passada como sensata senão supondo desde o início um sentido, e nenhum *sentido* da história poderia ser menos mágico que a realização da liberdade positiva, da satisfação do homem na realidade de sua vida”; entretanto, “de que maneira concreta esta busca se exprime na história que se faz, que ainda não é compreendida nem compreensível, porque ainda não está feita?”⁹⁹. Para Weil, Hegel teria dado duas respostas complementares, com base nas quais

⁹⁷ Isso teria neutralizado as abstrações às quais a teoria kojéviana do desejo de reconhecimento havia levado (cf. § 1.7 acima). Não se deve esquecer que é no sistema de necessidades que as próprias necessidades e os meios “tornam-se também uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; essa universalidade, enquanto ser *reconhecido*, é o momento que as torna, em sua singularização e em sua *abstração*, carências, meios e maneiras da satisfação que, enquanto *sociais*, são *concretas*” (G. W. F. Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia de direito*, § 193, p. 453).

⁹⁸ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 95.

⁹⁹ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 95.

seria possível decidir “quanto ao ‘idealismo histórico’ hegeliano”¹⁰⁰. A primeira buscou explicar as figuras dos *grandes homens* ou *heróis* fundadores, instrumentos do espírito universal, em torno dos quais os povos do mundo se reúnem¹⁰¹. Estaríamos então diante de uma mera história de grandes homens? “Certamente não”, acrescenta o exegeta, “o grande homem é grande porque realiza o que é *objetivamente*, segundo o conceito razoável de liberdade, a etapa superior. Ele é gênio, ou seja, fenômeno incompreensível, somente para quem não vê nele o papel objetivo e que se atém à análise psicológica do homem, não segundo sua grandeza, mas segundo sua humanidade”¹⁰². O grande homem continua sendo um instrumento do espírito: ele se revela como tal somente *ex post*, uma vez que contribui para o avanço no mundo da razoabilidade universal e permite a realização das “aspirações inconscientes e não expressas” de muitos¹⁰³. O verdadeiro motor da história, portanto, continua sendo “a realização da liberdade numa organização que dá

¹⁰⁰ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 95.

¹⁰¹ “[É o herói] que aparece na *Filosofia da História* com o nome de *grande homem*” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 95); cf. G. W. F. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 33-38. Nas *Grundlinien*, entretanto, Hegel havia revelado a função do herói fundador: “só existe um estado de natureza, um estado de violência em geral, contra o qual, então, a ideia funda um *direito dos heróis*” (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 93, p. 307; veja-se também E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 97). Por fim, o intérprete concluiu que “o grande homem ainda é, pois, o herói dos tempos modernos; é ele quem realiza o novo princípio (perdendo nisso sua existência ou sua liberdade) pela paixão, pela violência – pela guerra” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 98). Nesse sentido, é interessante notar o que Weil acrescentou em nota: “É evidente que Hegel pensou acima de tudo em Napoleão”, retornando à questão na *Filosofia do direito*: “a guerra, cita Hegel seu artigo sobre o ‘Direito Natural’ [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*] possui o significado elevado de nela a saúde moral conservar-se contra a fixação das determinações finitas, assim como o movimento dos ventos preserva o oceano do apodrecimento que uma tranquilidade permanente provocaria nele, assim como (a provocaria) nas nações uma paz duradoura ou perpétua” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 99). Fica também evidente a polêmica com o pensamento kantiano: G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 324, p. 665-370. Uma suposição, a que acaba de ser exposta, que para Weil lembraria “a tese da *Fenomenologia*, segundo a qual somente aquele que enfrenta a morte chega a perceber a negatividade da liberdade em si mesmo. Aqui, no estado histórico da humanidade, o indivíduo é a nação organizada em um Estado. Mas isso é apenas uma memória. Na continuação do mesmo parágrafo [do artigo citado], Hegel diz que tudo isso é ‘meramente [*nur*] (ênfático por Hegel) uma ideia filosófica [*philosophische Idee*], ou, como se diz de outra forma, uma justificativa da Providência, e as guerras reais precisam de mais uma justificativa”. O intérprete comentou: “O emprego das palavras *ideia filosófica* em sentido pejorativo, precedidas de *meramente*, é espantoso e indica que esta justificação filosófica (nós diríamos: *moral* ou *idealista*) não satisfaz a Hegel (...)” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 99, nota 25). Não se esconderia aqui também uma tentativa de ir além do comentário de Kojève?

¹⁰² E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 99 (Tradução modificada). (Cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 99, nota 26).

¹⁰³ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 99. Recordemos aqui o que foi dito acima acerca do estatuto da ação subjetiva no Hegel de Weil (cf. *supra* 1.7 e seg.).

satisfação a todos os homens”¹⁰⁴. Para esse fim, as massas populares inscritas na sociedade civil teriam de chegar à sua própria consciência política dentro do Estado, tanto que, para Hegel, “nele nenhum momento deve [so/] mostrar-se como uma multidão inorgânica [*unorganische Menge*]”¹⁰⁵.

O fato é que, para Weil, precisamente em virtude dessa última passagem, é possível discernir um aspecto do sistema que é extremamente problemático. “O *deve* é, de fato, de sublinhar: pois não é perfeitamente inaceitável do ponto de vista hegeliano que um *dever* apareça no plano do Estado? Este não é precisamente a organização real da liberdade, a realidade da razão que ultrapassou a moral com suas regras que podem ser seguidas ou não?”¹⁰⁶. Daí a conclusão: “A simples palavra *deve* parece indicar que o Estado não é tão perfeito quanto *deveria* ser: que, se ele não está organizado totalmente, em outras palavras, se ainda há indivíduos que não passam de *multidão* e *massa* desorganizada, o Estado, nesta medida, não está realizado”¹⁰⁷.

Não há necessidade de reiterar a legitimidade dessa interpretação: é a tematização da plebe e das causas endêmicas que levam à sua persistência que a comprovam¹⁰⁸. Assim, o plano do espírito objetivo, uma vez compreendido, mostra o curso conceitual da realidade histórica particular, na qual evidentemente ainda não se realizou aquela satisfação total tão almejada pelos sujeitos que continuam a fazer parte dela. Prova disso é o fato de que a história é feita, por um lado, “pela ação violenta do *herói*” e, por outro, por meio da “guerra entre Estados”¹⁰⁹. Até este ponto, Weil queria analisar a estrutura do que Hegel, *in primis* em *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, havia chamado de “soberania interna”; e, portanto, ainda era uma questão de entender como compreender a “soberania externa” da condição de

¹⁰⁴ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 100.

¹⁰⁵ “in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen” (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 303, p. 243); cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 101, 107. Tenhamos presente que já entramos no momento da constituição interna por si, expressão do direito interno do Estado. Sobre a articulação dos poderes do Estado, bem como sobre os direitos e deveres de cada um, cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 65-84.

¹⁰⁶ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 108.

¹⁰⁷ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 108.

¹⁰⁸ Deve-se acrescentar que, para Hegel, o empobrecimento em massa de uma determinada sociedade leva à *colonização* de outros povos, “para buscar consumidores e, assim, os meios de subsistência necessários” (cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §§ 246-248, p. 519-521).

¹⁰⁹ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 37, nota 19.

Estado¹¹⁰. Por outro lado, é nesse outro terreno que o Espírito continua a apresentar sua incessante atividade objetiva, atividade que de modo algum chegou ao fim. O devir histórico-dialético revela o próprio *fazer-se* ainda essencialmente produtivo também por meio do desenrolar dos conflitos internacionais. Como Weil relata, Hegel deixou claro que os “povos que, não querendo ou temendo suportar a soberania interna” foram “subjugados por outros povos, e se empenharam em sua independência com tanto menos sucesso e honra quanto menos era possível chegar internamente a uma primeira instituição do poder do Estado (a sua liberdade morreu no temor de morrer)”¹¹¹. Ainda mais explicativo é o parágrafo 333 das *Grundlinien*, alertando contra a abstração do direito internacional:

O princípio fundamental do *Direito das Gentes*, enquanto direito *universal* que deve valer em si e por si entre os Estados, à diferença do conteúdo particular dos tratados positivos, é que os *tratados*, enquanto sobre eles repousam as obrigações dos Estados uns para com os outros, devem *ser respeitados*. Mas porque suas relações têm por princípio a sua soberania, eles estão nessa medida uns para com os outros no *estado de natureza*, e os seus direitos têm a sua efetividade não numa vontade universal constituída como potência acima deles, mas na sua vontade particular. Aquela determinação universal permanece, por isso, no *dever-ser* (...) ¹¹².

À luz de todos esses elementos, o Hegel de Weil poderia ter compreendido, em vez disso, “o que falta ao Estado para que ele seja verdadeiramente o que pretende ser”. Ele “*deve ser moral no jogo das forças internacionais; deve propiciar para todos a satisfação no reconhecimento, na segurança, na honra; deve: portanto, não o faz*” ¹¹³. Em suma, ao passarmos pelo momento do Espírito objetivo, podemos

¹¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 278, p. 593-596; § 321, p. 664.

¹¹¹ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 324, p. 669. Cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 117-118.

¹¹² G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 333, p. 677. Em suma, a pacificação da humanidade não havia sido de forma alguma alcançada, especialmente porque: “O conflito dos Estados entre si, na medida em que as vontades particulares não chegam a um acordo, só pode ser decidido pela *guerra*” (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 334, p. 678). Não é coincidência que, uma vez dentro nessa nova dialética da história mundial, a figura do herói fundador retorne (cf. G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 350, p. 690).

¹¹³ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 117.

entender que “a liberdade não venceu a necessidade”, a realidade particular ainda não alcançou a quietude absoluta que, ao contrário, foi realizada na *théoria*: o Estado, que não se tornou universal nem homogêneo, nunca poderia ter coincidido com o Espírito absoluto¹¹⁴. Em “Pensamento dialético e política”, Weil reitera, portanto, a constante força propulsora do negativo concreto, ainda capaz de determinar, hegelianamente, *novas configurações do mundo*:

a liberdade, sendo negatividade (protesto e ação contra um dado histórico), não pode aplacar-se e se contentar (*befriedigen*) senão em um positivo (uma forma de vida dada) que absorveu o negativo (a vontade de liberdade negativa). Dito de outro modo, em uma forma da sociedade (comunidade humana de trabalho) e do Estado (organismo de decisão dessa comunidade) *razoáveis*, isto é, contra a qual nenhum discurso realizado do ponto de vista de todo homem (discurso universal) poderia mais protestar. Não parece que, segundo Hegel, tal comunidade e, por consequência, tal Estado tenham sido realizados¹¹⁵.

Não há um *fin de l'histoire* kojéviano, portanto: o movimento dialético do espírito não é de forma alguma hipostasiado nos produtos de qualquer teologia laicizada. Esta, na verdade, acabaria por particularizar a ideia da instituição política perfeita, eternizando a necessidade de um conteúdo puramente empírico. O espírito, em sua objetividade, não faz mais do que mostrar a atualidade de uma dada realidade histórica como *problema*, na medida em que ela está aberta à perpétua extrusão do sentido. O pensamento não precede essa realidade: esta última só pode ser compreendida ao “anoitecer”, no momento em que a forma que lhe deu vida “envelheceu” e um novo mundo histórico está para aparecer: este último se revela como um *ato* do que dialeticamente já está em *potência*¹¹⁶. Nesse sentido, o Estado prussiano, lembra Weil no final de sua leitura, só poderia representar um estágio do Espírito do mundo, que tentou estar verdadeiramente de acordo com os princípios estabelecidos no domínio do mundo moderno e que, ao mesmo tempo, acabou revelando suas limitações estruturais e inevitáveis: “[...] o espírito progride para além

¹¹⁴ Aqui voltamos à perspectiva adotada também por Hyppolite: veja acima, § 2.2, nota de rodapé 56.

¹¹⁵ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 104.

¹¹⁶ Cf. E. HEGEL, *Hegel e o Estado*, p. 121.

de sua propriedade de cada vez, como além de um grau particular, e o abandona então à sua sorte [*Zufall*] e ao seu tribunal [*Gericht*]"¹¹⁷. A filosofia, em última análise, pode apreender em conceito seu tempo presente somente se estiver consciente do fato de que será o próprio desenvolvimento da negatividade que varrerá qualquer pretensão de pré-determinar abstratamente o futuro.

Por outro lado, isso foi confirmado pela própria *Vorrede* às *Grundlinien*, na passagem que Weil quis citar integralmente – já que “provavelmente é o mais citado de todos os textos hegelianos e que, no entanto, ao que parece, é obstinadamente não lido”: “Para dizer ainda uma palavra sobre o *ensinar* como o mundo deve ser, a filosofia chega para isso de toda maneira sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela aparece no tempo somente depois que a efetividade completou o seu processo de formação e se tornou acabada”¹¹⁸. A coruja de Minerva – imagem já lembrada por Koyré em “Hegel à Jena” – “só começa seu voo quando irrompe o anoitecer”¹¹⁹: é claro que em Weil essa expressão adquiriu um significado totalmente diferente (desse ponto de vista, certamente mais coerente com o desenvolvimento da filosofia hegeliana da história). Em conclusão, Weil, embora aceitando o resultado fundamental da leitura kojéviana da *Fenomenologia*, escreve: “O fim da história, que a *Fenomenologia do espírito* acreditou atingir, o Império mundial do espírito, permanece por realizar; mas esse fim não mudou”¹²⁰.

¹¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 550, p. 524-525. Veja-se ainda E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 137. Em uma nota de rodapé, ele especificou: “Hegel parece ter pensado que o povo chamado a assumir a sucessão dos povos germânicos seria o povo russo” (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 119, nota 58). Weil tanto fazia referência a uma carta enviada por Hegel a um amigo, o Barão von Üxküll, escrita em 28 de novembro de 1821, quanto à *Filosofia da História*. Embora Weil não faça referência direta a ela, precisamente em apoio ao que se argumente nesse ponto é preciso recordar que, precisamente na *Filosofia da História*, Hegel havia discernido a importância histórico-universal da civilização americana: “A América é (...) a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal – talvez a disputa entre a América do Norte e a do Sul” (G. W. F. HEGEL, *Filosofia da história*, p. 79).

¹¹⁸ “Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat” (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 148; E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 121).

¹¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 148.

¹²⁰ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 119. Não podemos nos esquecer da mudança de perspectiva que o autor identificou entre o Hegel da *Fenomenologia* e o da *Filosofia do direito*. Dessa maneira, Weil elucidou o último horizonte de discurso estabelecido por Hegel. Na *Philosophie der Weltgeschichte*, de fato, “Hegel fala neste lugar dos Estados germânicos, e é para eles que ele projeta o princípio da unificação com salvaguarda da liberdade dos indivíduos históricos. Mas um pouco adiante ele afirma que ‘com a entrada do princípio cristão, a Terra se tornou para o homem [...]. As relações exteriores já não constituem os fatores determinantes; as revoluções passam para o interior’. Para o interior, ou

2.2.3 Weil e a hipótese de um realismo hegeliano-aristotélico

Esse propósito universal, em resumo, ainda precisava ser realizado, consciente da impossibilidade lógica e prática de justificar sua necessidade com base em um conteúdo empírico e particular escatologicamente determinável. Como, então, isso poderia ser alcançado? Antes de apresentar as diferentes abordagens pós-hegelianas alcançadas por Kojève e Weil, um último nó deve ser desatado. Weil, como vimos, chegou à conclusão de que o Estado hegeliano jamais poderia ser perfeito e completo em si mesmo. Qual é, então, seu verdadeiro conceito? É certo que ele não poderia ser entendido como um modelo ético-político ideal, eternamente realizado na temporalidade, ao qual a realidade histórica deveria ter continuado a se conformar. Voltemos, portanto, a pensar como Kojève quis reconduzir o pensamento hegeliano a certos pressupostos platônicos. Consideremos que, ainda na *Vorrede às Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Hegel escreve:

É precisamente a essa *posição da filosofia para com a efetividade* que se referem os mal-entendidos, e com isso retorno ao que assinalei anteriormente, que a filosofia, porque ela é o *perscrutar do racional*, é, precisamente por isso, o *apreender do presente e do efetivo*, não o estabelecer de um *além*, sabe Deus onde deveria estar – ou do qual bem se sabe de fato dizer onde está, a saber, no erro de um raciocínio vazio, unilateral. Assinalei no decurso do tratado que segue que mesmo a República *platônica*, tida como um exemplo proverbial de um *ideal vazio*, não apreende outra coisa senão a natureza da eticidade grega, e que Platão, tendo então consciência do princípio mais profundo que nela irrompia, que só podia aparecer nela de maneira imediata como uma aspiração ainda não satisfeita e, por isso, apenas como corrupção, teve de buscar o auxílio contra esse princípio precisamente na aspiração, mas só podia procurar esse auxílio, que tinha de vir do alto, inicialmente numa forma particular externa dessa

seja, para o interior do mundo cristão, que é para Hegel o mundo *tout-court* desde que, com o surgimento do princípio cristão da liberdade e do valor infinito do indivíduo, o homem se tornou o senhor da Terra. O termo *revolução* é ambíguo; todavia, não parece que Hegel tenha pensado tanto na revolução em sentido estrito (de política interna) quanto na revolução do princípio deste mundo que se produzirá, de acordo com o esquema hegeliano, com a guerra" (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 119-120, nota 59). Veja-se G. W. F. HEGEL, *Filosofia da história*, p. 291. Considerações semelhantes já haviam aparecido em F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, p. 411-412.

eticidade, através da qual ele imaginava dominar essa corrupção, e pela qual lesou da maneira mais profunda o impulso profundo dessa aspiração, a personalidade livre infinita¹²¹.

Platão, portanto, longe de querer fundar cidades ideais etéreas às quais a realidade particular deveria conformar-se abstratamente, tendia muito mais a compreender a sua época identificando nela o novo princípio emergente e determinante – para o filósofo grego, a causa pura da corrupção e da decadência do estado atual: o da “personalidade livre infinita”. Portanto, apenas considerando esses elementos concretos e mutuamente contraditórios, a cidade perfeita poderia ter sido teorizada¹²². A ideia resultante, entretanto, indicaria ainda uma “forma externa particular dessa eticidade”, por meio “desse auxílio, que tinha de vir de cima”. Em síntese, Hegel, depois de esclarecer o verdadeiro caráter da República platônica, teve também de indicar seus limites inevitáveis.

De onde surgiria, de fato, o *interesse* efetivo pela realização de um “Estado” que estivesse em conformidade com as Ideias de Verdade e de Justiça? Essa, aliás, é a pergunta que Weil também fez a si mesmo: diante da qual ele conclui, hegelianamente, que apenas os interesses concretos e reais de subjetividades históricas e sociais específicas poderiam determinar tanto a prosperidade quanto a ruína do Estado. Não é coincidência que este último, por meio da organização institucional e política da sociedade civil, vise à universalização *dialética* das singulares vontades empíricas e individuais, garantindo, assim, o reconhecimento consciente com o interesse do universal concreto – por sua vez, um resultado *imanente* à totalidade do processo histórico em ação¹²³. Segue-se que esse

¹²¹ G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, p. 137-138.

¹²² Não devemos esquecer que, para Weil, a dialética objetiva do Ser foi descoberta, *in primis*, pelo próprio Platão.

¹²³ Weil quis recordar uma longa passagem das *Grundlinien*, na qual se mostrava como garantir uma *cidadania* efetiva e duradoura dos membros do Estado: “É preciso que de alguma maneira o indivíduo encontre no cumprimento de seu dever ao mesmo tempo seu próprio interesse [*Interesse*], sua satisfação [*Befriedigung*] ou seu proveito [*Rechnung*], e de sua posição no Estado deve nascer para ele um direito pelo qual a coisa comum se torne sua coisa particular. O interesse particular não deve, certamente, ser negligenciado, nem, muito menos, suprimido, mas deve ser posto em acordo com o universal: é assim que ele é conservado tanto quanto o universal. O indivíduo, que é sujeito quanto aos seus deveres, encontra no cumprimento desses deveres enquanto cidadão [*Bürger*] a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, as considerações devidas a seu bem particular e a satisfação de seu ser substancial, a consciência e o sentimento de si (que é) ser membro desse todo; e (por outro

interesse, "e esse é o ponto crucial, não transcende o Estado, não é a ideia, a essência, mas é *positivamente* possuído pelo próprio Estado"¹²⁴. Essas considerações são amplamente refletidas no Hegel de Weil. Se a filosofia tem de lidar apenas com a realidade, isso significa que, embora haja conhecimento do Estado "como ele é em si mesmo, conhecimento de uma *ideia* do Estado", essa "difere da ideia platônica por ser histórica, por não ser uma ideia fora do devir" – portanto, nem mesmo uma ideia eterna e preexistente que possa ser secularizada por uma igualmente mítica teologia da história¹²⁵. É também "uma ideia de devir, embora seja um conhecimento objetivo; não deve lidar com sentimentos, opiniões, desejos, exceto na medida em que esses sentimentos levem à ação e, portanto, moldem a realidade; não deve tomar uma posição exceto a favor da verdade" – partindo, então, da *Wirklichkeit*¹²⁶. Segue-se que essa ideia "é (...) normativa no sentido em que ela oferece a oportunidade de apreciar o que existe. Mas em outro sentido ela não é normativa (e esse ponto é decisivo): ela não fornece um modelo atemporal ou extratemporal (...)"¹²⁷.

lado) é no cumprimento desses deveres como prestações e negócios empreendidos (pelo cidadão) para o Estado que este encontra sua conservação e sua duração [*Bestehen*]" (o trecho citado por Weil corresponde a G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 261, p. 547); cf. também E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 79.

¹²⁴ G. P. CALABRÒ, *Il filosofo e lo Stato*. Eric Weil interprete di Hegel. Perugia: Grimaldi, 1978, p. 91. Prova disso é a polêmica de Hegel contra as doutrinas contratualistas e de direito natural de sua época, que só falavam de universalidade abstrata. Não se tratava, de fato, de *construir* um Estado que pudesse ser chamado de moderno, mas sim de entendê-lo como o produto efetivo do desdobramento histórico. Sobre isso, veja-se G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 540, p. 509. Sobre a crítica hegeliana ao contratualismo legal e ao jusnaturalismo filosófico, cf. N. BOBBIO, *Il pensiero politico di Hegel*, p. 5, 14.

¹²⁵ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 34.

¹²⁶ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 34.

¹²⁷ E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 34, nota 12. Pouco adiante, Weil relata parte do acréscimo ao parágrafo 258 da *Filosofia do direito*, que os "primeiros editores das *Obras Completas* extraíram dos cursos de Hegel" – uma operação levada a termo, também em relação a outros pontos da obra, por Eduard Gans. Weil se decide por essa citação por estar "de acordo com as opiniões de Hegel" (E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 35, nota 14) –, eu acrescentaria, com o conteúdo do parágrafo relevante que abre o exame específico sobre "O Estado": "(...) O Estado não é uma obra de arte, ele fica no mundo, por conseguinte, na esfera da arbitrariedade, do acaso e do erro; o mau comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos. Mas o homem mais feio, o criminoso, um doente e um aleijado são ainda, sempre, homens vivos; o afirmativo, a vida, subsiste apesar da falha, e é esse afirmativo que importa aqui" (G. W. F. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 258, p. 542-543).

Seguir a linha de leitura proposta por Weil, portanto, revelaria mais uma vez a matriz *não* idealista, mas aristotélica, do sistema hegeliano completo¹²⁸. Podemos compreender a conclusão a partir dessa passagem sobre a questão da dialética: "Para Aristóteles [ao contrário de Platão], a dialética não é ciência do verdadeiro, mas – na melhor das hipóteses – ciência do provável (...)"¹²⁹. No entanto, ela "não é por isso desprovida de utilidade e de valor. Ela volta a ser pura técnica da discussão, é verdade", mas principalmente para "extrair das teses encontradas na história do pensamento o que elas contêm de verdadeiro e os problemas que elas implicam, frequentemente sem enunciá-los"¹³⁰. O filósofo, nessa perspectiva, seria o que deseja estabelecer um diálogo com todos os seus predecessores e com seus contemporâneos "com o objetivo de liberar o conteúdo verdadeiro das opiniões, sejam universalmente concebidas sejam propostas pelo pensador"¹³¹. Então, a dialética aristotélica "situa-se, assim, muito naturalmente com a *retórica*, como domínio do provável, das opiniões concebidas ou emitidas sob a autoridade de um grande nome, do debate público com seus truques psicológicos e suas ciladas. Ela se aproxima, por isso, da política"¹³². No entanto, Weil nos advertiu que ela "ela não é equivalente à ciência política de Platão, que fundava o Estado no Ser, e a ciência política na ontologia"; a dialética de Aristóteles, nesse sentido explícito, tem mais a ver com "com a técnica da ação política, técnica do *condicionamento* da massa"¹³³. Aristóteles, em suma, tematizou uma verdadeira *práxis* da ação política, bem consciente de que a objetividade do movimento "dialético" – do que está em ato

¹²⁸ Basta lembrar, por exemplo, que em 1947, o ano em que Weil redigiu "*Marx e a Filosofia do Direito*" (mais tarde como um apêndice de Hegel e o Estado), Hyppolite escreveu o ensaio "*La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx*" no qual ele fez uma leitura rigorosamente marxista do Estado hegeliano (cf. J. HYPPOLITE, *Saggi su Hegel e Marx*, p. 133-159, em particular p. 153-159). Precisamente em "*Marx e a filosofia do direito*" Weil se declarou explicitamente contrário à interpretação de Hyppolite: cf. E. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 147, nota 10.

¹²⁹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 91.

¹³⁰ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 91-92.

¹³¹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 92.

¹³² E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 92.

¹³³ Lembremos a análise weiliana dos *Tópicos* e, portanto, da função determinante das *ἐνδοξα*. A tópica, em contraste com a analítica, se ocupava com os *topoi*, os lugares nos quais o discurso humano toma forma, as dimensões dentro das quais os *predicáveis* podem ser percebidos, "aqueles pontos de vista gerais (*topoi*), válidos para todo julgamento, diferentes das *categorias*, que se referem às substâncias e ao que é dito sobre elas" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 92). Cf., portanto, ARISTÓTELES, *Topici*, livro H, cap. V, "Gradi relativi di difficoltà dei differenti compiti dialettici dialettiche", in *I Topici di Aristotele. Libri Z-H: la definizione*. Roma: Aracne, 2010, p. 82.

enquanto está em potência – só seria revelada pela apreensão da dimensão concreta do que *realmente* é, apreendendo assim os *topoi* nos quais o discurso humano pode efetivamente tomar forma e significado¹³⁴. Diante de tudo isso, fica patente como o interesse ético e político pelo universal só pode realmente surgir em virtude da contínua experiência histórica da humanidade – que, necessariamente inserida no mundo dos *interesses* concretos e particulares, questiona, de forma incessante, a própria razão de ser de todo interesse fundamental¹³⁵. Derivamos daí um pressuposto decisivo, capaz de compreender o que foi argumentado até agora: para Weil, tanto Aristóteles quanto Hegel estabeleceram uma filosofia sistemática que é “*não criacionista*, um pensamento que rejeita todo *construtivismo metafísico*, que se limita a analisar e a analisar-se” e se quer simplesmente “análises do dado em vista do fato, fundamental, de que podemos pensar esse real”¹³⁶.

O fato é que, apesar das semelhanças e das diferenças entre o Hegel de Kojève e o de Weil, os “pós-hegelianismos” de ambos não podiam prescindir outro problema: o da relação entre o Espírito objetivo e o Espírito absoluto. Somente a partir daqui, de fato, seria possível compreender se o sistema hegeliano poderia ser superado de um ponto de vista propriamente filosófico.

¹³⁴ Cf. supra, cap. I, § 1.8.2; E. WEIL, *Essais et conférences 1*, p. 83, em que Weil traça o aspecto ontológico e, portanto, *objetivo* da “contradição” em Aristóteles: veja-se ARISTÓTELES, *Topici*, Livro Z, respectivamente cap. V, p. 51 e cap. IV, p. 49.

¹³⁵ Compreende-se, então, a definição de “Bem” que Weil extrapolou de Aristóteles crítico de Platão: “(...) esse será a εὐδαιμονία, a felicidade, o estar satisfeito, já que se pode dizer corretamente que esse termo indica uma coisa que buscamos por si mesma, cuja obtenção, por outro lado, não está além de nossas forças” (E. WEIL, *Essais et Conférences 1*, p. 15).

¹³⁶ L. SICHIROLLO, “Aristotele. Antropologia, logica, metafisica”, p. 94. Cf. E. WEIL, *Essai et conférences 1*, p. 90.

CAPÍTULO 3

FILOSOFIA, VIOLÊNCIA E REALIDADE

O Saber absoluto como problema

Como vimos, Kojève e Weil propuseram duas interpretações hegelianas que, apesar de suas diferenças fundamentais, compartilham algumas premissas importantes. *In primis*, está a consideração de que o devir histórico universal é determinado pelo trabalho do vencido, do escravo, que é o verdadeiro sujeito de um progresso orientado e orientável para fins razoáveis, para a realização do reconhecimento universal mediante a satisfação de todos e de cada um. Mas aqui começam os problemas. Se, para Weil, os fins de tal progresso ainda estão por se realizar, para Kojève, eles já alcançaram seu cumprimento definitivo. É verdade que tanto Kojève quanto Weil reconheceram a questão da *violência* no mundo, tentando repensar a relação entre filosofia e política diante dos horrores da Segunda Guerra Mundial. Compartilhando um tema dominante no *milieu* filosófico francês e europeu do segundo pós-guerra, os dois intérpretes perceberam que as instâncias de emancipação para as quais o pensamento hegeliano, de uma forma ou de outra, tinha sido fiador, corriam o risco de cair na insignificância. Não foi fortuito que durante a década de 1950 foram lançadas, na França, as bases para uma radical desdialética do pensamento e da realidade: a rejeição da razão enquanto tal, quer dizer, a violência – que havia demonstrado a sua mais profunda insensatez por meio de extermínios em massa e ideologias desumanizantes –, tornou-se o principal problema a ser enfrentado pela filosofia.

No entanto, uma avaliação diferente dos fenômenos violentos de seu tempo levou nossos autores a propor soluções radicalmente distintas: Kojève, confirmando a teoria do “fim da história” em Hegel, reiterava que não havia outra coisa a se fazer além de *atualizar* o Livro hegeliano, já consumado e fechado em si mesmo – tarefa na qual o russo se empenhou sobremaneira. Em consequência, as persistentes atitudes irracionais ou violentas de indivíduos concretos só poderiam significar *cegueira e inconsciência* diante da Verdade agora eternamente realizada na História,

assim preservada nos escritos do Sábio. Diante disso, a verdadeira ação política teria que constantemente equilibrar *tiranía* e *sabedoria*, a fim de preservar a Verdade última encarnada no “Estado universal e homogêneo”.

O epílogo weiliano é bem diferente. Embora começasse a vislumbrar a reviravolta fundamental de todas as categorias filosófico-políticas da matriz *moderna*, Weil quis ir *além* de Hegel sem rejeitá-lo: tratava-se de afirmar um Hegel *aufgehoben*, por meio de Marx libertado das abstrações existencialistas, lido à luz do aristotelismo e capaz de se juntar novamente às verdadeiras instâncias *iluministas* do pensamento de Kant¹. Era preciso, então, reconhecer a real natureza de uma violência que rejeita a Verdade: depois de Hegel, as filosofias da revolta – *in primis* o existencialismo de Heidegger – haviam demonstrado uma rejeição *consciente* da razoabilidade, daquilo que tinha a pretensão de ser um discurso absolutamente abrangente e sistemático, ainda fundado em uma *necessidade metafísica* que jamais poderia garantir, *concretamente*, a pacificação das vidas individuais².

A evidência dessas duas concepções filosóficas que desejavam abordar a inevitável crise do mundo moderno de maneiras diferentes – mundo que, em termos hegelianos, havia encontrado seu ponto culminante na Revolução Francesa – pode ser encontrada na própria maneira como o sistema hegeliano foi relido: se Kojève falou do Saber absoluto à maneira de uma *ideia platônica*, agora, porém, totalmente laicizada, que continuaria a se realizar eternamente e a qualquer preço, Weil redescobriu o pensamento de Kant de maneira determinante. O discurso absolutamente coerente de Hegel, à luz de Marx e do realismo aristotélico, tinha de ser compreendido como uma *ideia kantiana, reguladora e formal*, que nunca poderia reduzir conteúdos ou discursos particulares a modelos exemplares (e totalizantes) da realidade humana.

Portanto, a continuidade teórica do pensamento desses dois filósofos torna-se cada vez mais evidente. Nesse sentido, se a teologia hegeliano-kojéviana

¹ Hegel e Marx poderiam ser compreendidos por meio de um novo entendimento do pensamento de Kant, que não apenas reconheceria seu valor *epistemológico*, mas que, ao invés, fosse capaz de identificar as suas verdadeiras instâncias *práticas* subjacentes. Por outro lado, isso é o que Weil já deixava entender em 1933, com sua resenha para o *Kant*, de Gerhard Krüger. Tratava-se de compreender, de fato, que a filosofia (se não quisesse se reduzir à mera escolástica) tinha que pôr seu início na *Lebenserfahrung* (cf. *supra*, cap. I, § 1.1).

² Recorde-se aqui o que foi dito *supra*, cap. I, § 1.4.

continuava a justificar o *fin de l'histoire*, que, não por acaso, podia ser assumido tanto em um sentido revolucionário quanto em um sentido reacionário, Weil procurou sempre a afirmação de um pensamento crítico e mais liberal. Ele o fez retornando a Kant, mas sem abandonar Hegel e Marx. Neste ponto, porém, é necessário elucidar a relação entre as duas obras às quais Weil dedicou sua *soutenance de thèse* discutida em 1951, na Sorbonne. Sabemos que Weil começou a elaborar a *Lógica da filosofia* em 1939, concluindo-a em 1946. Sendo assim, a obra antecipou certos temas hegelianos que, como vimos, Weil esclareceria no coetâneo *Hegel e o Estado*, ao mesmo tempo que aceitava e superava os resultados da leitura kojéviana da *Fenomenologia*. Pode-se entender, então, por que a *Lógica da filosofia* já havia tentado compreender o epílogo da interpretação hegeliana pela qual o próprio Weil havia sido evidentemente influenciado: não por acaso, no centro da *Lógica* estava o problema de como repensar Hegel *depois* de Hegel, especialmente porque, como veremos, toda a estrutura da obra se justifica a partir desse pressuposto tácito. Assim, ela estabeleceu todas as premissas necessárias para contrastar as tendências anti-dialéticas que se imporiam definitivamente durante a década de 1960 francesa, período em que o retorno weiliano a Kant se tornou mais nítido.

À luz de tudo isso, temos razões para afirmar que Kojève e Weil leram a relação entre o Espírito objetivo e o Espírito absoluto de maneiras radicalmente diferentes: se o primeiro, comentando a *Fenomenologia do espírito*, viu sua coincidência absoluta e definitiva, o segundo procurou demonstrar como o Hegel do sistema completo, refazendo seus passos, percebeu que tal coincidência – no terreno da realidade histórica e particular – permanecia impossível. Neste contexto, se Kojève pretendia trazer de volta o sistema hegeliano a uma noção de ideia platônica, agora laicizada, Weil compreendeu o Saber absoluto por meio do formalismo kantiano. Isso, em nível teórico e prático, implicou visões radicalmente diferentes sobre a questão da violência, sobre a relação entre filosofia e realidade e sobre como repensar os problemas da modernidade diante de sua progressiva dissolução.

3.1 Espírito Objetivo, Espírito Absoluto

Para descobrir a verdadeira relação entre Espírito objetivo e Espírito absoluto é preciso, antes de mais nada, voltar à concepção hegeliano-kojeviana do Estado. Sabemos que, para Kojève, Hegel teria tomado o império napoleônico como o modelo perfeito, último e definitivo de toda organização política e estatal possível – elemento crucial que seria sublinhado também em “Hegel, Marx et le Christianisme”:

Não insisto sobre as importantíssimas modificações que Hegel teve de fazer em sua concepção após a queda de Napoleão. Pouco importa que, em um determinado momento, ele tenha pensado que poderia substituir seu “Napoleão” pelo arquiduque da Áustria, ou que tenha acabado por fingir acreditar que o Estado perfeito e definitivo iniciado por Napoleão tenha sido realizado pelo reino da Prússia, que também não era “universal” e não aspirava à universalidade³.

É precisamente neste ponto que se põe a pergunta de Weil: Hegel limitou-se de fato a substituir o Império Napoleônico pela Prússia, para selar seu sistema que finalmente havia sido concluído? Como vimos, do ponto de vista de Kojève, não poderia ser diferente. Importava sobretudo o fato de que “Napoleão se desvaneceu porque completou (virtualmente) a sua obra e essa obra encerrava de modo definitivo a história propriamente dita, criadora de novos ‘mundos históricos’”⁴. O exegeta já havia reiterado que o Estado pós-revolucionário “é uma realidade consciente, compreensível e totalmente desprovida de contradições” e que o homem que participa dessa dimensão política, essencialmente nova, “compreende completamente a si mesmo e vive de acordo consigo mesmo” em virtude do “*mútuo reconhecimento de todos*” tornado objetivamente possível pela revolução de 1789. Assim, “a história se encerra. Ela não é mais possível, pois o Homem que a criou está satisfeito, ele não quer mais mudar ou superar a si mesmo. O Homem pode assumir uma atitude contemplativa e compreender a si mesmo”. Em resumo, a “Filosofia absoluta, que toma o lugar da Religião: a filosofia de Hegel, que tem a *Fenomenologia*

³ A. KOJÈVE, “Hegel, Marx e il cristianesimo”, p. 306, nota 7.

⁴ A. KOJÈVE, “Hegel, Marx e il cristianesimo”, p. 306, nota 7.

como Introdução”⁵, foi realizada de uma vez por todas. Em essência, o Discurso-Pensamento teria permeado completamente a *vida* de cada indivíduo em particular, decretando, assim, a sua reconciliação efetiva consigo mesmo e com o seu mundo. Mas foi precisamente esse resultado que Weil quis questionar de forma radical à luz da *Filosofia do direito* e dos desenvolvimentos subsequentes do sistema hegeliano. É verdade que na *Fenomenologia do espírito*, Hegel – antes de Marx – já havia mostrado o desenvolvimento necessário do reino da liberdade objetiva e substancial, no qual a filosofia poderia finalmente se tornar real. No entanto, esse resultado fundamental – certamente não alterado – ainda precisava se concretizar na História, ou seja, de modo algum tinha alcançado seu fim. Logo, por meio da interpretação de Weil, tornou-se possível compreender *por que* o Espírito objetivo não pôde ser totalmente absorvido pelo Espírito absoluto, e que a satisfação razoável, a compreensão final da contradição e a quietude absoluta só foram realizadas *em teoria*⁶. O Hegel berlinense, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* e na *Enciclopédia*, demonstrou que a estrutura estatal que ele iluminou ainda deveria alcançar a sua efetiva perfeição; a análise dialética, nesse contexto, “sempre segundo Hegel, permite identificar os defeitos das estruturas de seu tempo”⁷. Já observamos: há uma ideia de Estado que difere da ideia platônica e conserva um estatuto essencialmente histórico-normativo. Isso remete ao fato de que, para o Hegel de Weil

a sociedade, pela forma do trabalho social que ela desenvolveu, priva uma parte de seus membros da fruição de certo positivo razoável (universal) do qual ela mesma torna um direito, ao privar certos homens, reduzindo-os ao papel de simples instrumentos, de toda educação moral e intelectual, torna para eles a religião inaceitável, a vida familiar impossível etc.; de outro lado, a vida internacional continua anárquica, conhecendo regras morais, mas não as

⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 111-112.

⁶ Nesse sentido, o limite da leitura koyreana-kojéviana se encontra na “transposição para o âmbito da realidade histórica de processos dialéticos que, ao invés, têm um valor teórico, lógico-categorial. Eles só podem ser interpretados adequadamente se compreendidos do ponto de vista da lógica filosófica” (G. RAMETTA, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*. Roma: Schibboleth, 2020, p. 135).

⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 104.

realizando, incapaz, como ela o é, de transformá-las de prescrições em instituições⁸.

Torna-se claro, então, como a realidade particular, *finita*, do devir histórico-dialético nunca pode ser total e exaustivamente assimilada, reconciliada pelo discurso universal⁹. Os homens, em sua particularidade concreta, ainda estão profundamente insatisfeitos, sem efetivo reconhecimento de seus direitos e de sua dignidade, porque continuam *materialmente* alienados. As guerras sangrentas entre os Estados, por conseguinte, ainda são possíveis em seu significado eminentemente sistemático. Tratava-se, então, de compreender as estruturas fundamentais subjacentes a um mundo em devir, estruturas que determinam sempre as contradições ainda em ação no presente¹⁰. Por seu turno, Kojève – seguindo fielmente o caminho aplainado por Koyré – distorceu definitivamente a verdadeira articulação da temporalidade hegeliana, ocultando a natureza da relação entre tempo e conceito. Em “Hegel à Jena”, Koyré havia afirmado: “O instante do presente – todo instante do presente –, o agora, que ao mesmo tempo se projeta na direção do futuro e engloba o passado, já é um instante de eternidade. Todo *nunc* é um *nunc aeternitatis*, pois a eternidade é o próprio tempo, o eterno movimento do espírito”, já que é “a natureza dialética do instante” que garante “o contato e a compenetração entre o Tempo e a Eternidade”¹¹. Disso decorrem as conclusões kojévianas a respeito: “Se o saber absoluto *aparece* no tempo, ou melhor, como tempo ou história, esse saber já não é temporal nem histórico: ele é *eterno*; ou ainda, ele é a *eternidade* revelada a si mesma; (...) precisamente porque ele é *resultante* de um devir histórico; ele é a eternidade *engendrada* [*engendrée*] pelo tempo [*par le Temps*]¹².

⁸ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 104-105.

⁹ Veja-se, a esse respeito, G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*. Commento a Hegel. Napoli: Guerini e Associati, 1989, p. 292-298. Aqui, a relação entre o Espírito objetivo e o Espírito absoluto é também problematizada, mostrando-se, assim, a ilegitimidade dos argumentos que, ao longo do tempo, procuraram defender um suposto fim da história hegeliana.

¹⁰ Weil argumentou constantemente como a filosofia política hegeliana continuou a influenciar também a nossa situação: o presente de Hegel ainda permanece, em seus *problemas essenciais*, o nosso presente. (Cf. E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 35-44). A mesma opinião se encontra em F. CHIEREGHIN, “Hegel in Jena. La concezione dello Stato prima della *Fenomenologia*”. *Verifiche*, v. 5, 1976, p. 163.

¹¹ A. KOYRÉ, *Hegel a Jena*, p. 166.

¹² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 359.

Em síntese, essa eternidade *gerada* pelo devir temporal se mostraria como a presença definitiva do homem no instante absoluto; dimensão presente e resultado substancialmente imobilizados, que só podem levar à eterna repetição de suas próprias estruturas reguladoras essenciais compreendidas de uma vez por todas. A dialética da realidade é interrompida e a filosofia, graças ao *sábio* Hegel, pode abandonar o método-discurso dialético, uma vez que todos os discursos possíveis foram compreendidos, assimilados e integrados. A conclusão final é a história como a filosofia: ela não precisa mais aspirar à sabedoria, pois esta já foi concretamente alcançada e revelada.

Mas procuremos entender ainda melhor a dinâmica dessa operação exegética, também à luz dos argumentos precedentes. A eternidade se realiza enquanto resultado pontual do processo histórico-dialético e temporal. Os homens, essencialmente finitos e mortais, ascendem à satisfação absoluta – ainda que apenas em potência – e se compreendem enquanto criadores do seu mundo, da sua obra, reconhecida assim universalmente por todos e por cada um em sua singularidade e em seu valor. Eles não querem mais negar nada. A verdadeira dimensão do futuro, a fonte primigênia de inquietação e angústia, se autossuprime para abrir espaço à perpétua realização necessária do que já foi compreendido, revelado e realizado na História. O homem se libertou do peso da finitude ao aceitá-la e compreendê-la, podendo, assim, ascender ao reino dos céus que desceu à terra – àquela eternidade *gerada* escatologicamente pelo tempo, não por acaso prolongado até aquele ponto em direção ao futuro¹³. Por outro lado, para o Hegel de Kojève, a diretriz desse processo era sempre uma ideia “eterna” ou “preexistente”, que se mostraria necessariamente secularizada e laicizada ao final de todo o

¹³ É preciso ter em mente a adesão explícita de Kojève à leitura hegeliana-koyreana. O principal estudo de referência era ainda o exposto em “Hegel a Jena”: “Vou reproduzir brevemente os principais resultados que se encontram na análise de Koyré. O texto mencionado mostra que o tempo que Hegel considera é o tempo que, para nós, é o tempo histórico (e não biológico ou cósmico). De fato, esse tempo é caracterizado pela primazia do futuro. No tempo considerado pela filosofia pré-hegeliana, o movimento ia do passado para o futuro, passando pelo presente. No tempo de que Hegel fala, ao inverso, o movimento é gerado no futuro” – ou no *Projeto*, fenômeno radicalmente humano – “e vai para o presente passando pelo passado: futuro → passado → presente (→ futuro). Essa é a estrutura específica do tempo propriamente humano, isto é, histórico. Consideremos a projeção fenomenológica (e até antropológica) dessa análise metafísica do tempo” (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 347-348). Veja-se também A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 347, nota 4.

movimento. A totalidade, de fato, torna-se compreensível não mais em virtude de um deus transcendente, mas graças ao Livro-Sistema escrito pelo Sábio no mundo dos homens. A prova disso se encontra na longa passagem da *Introdução à leitura de Hegel* que revela o platonismo subjacente do Hegel de Kojève, *in nuce* desde os seminários parisienses:

A partir dessa concepção compreende-se a atitude de Hegel em relação a Platão. Segundo Hegel, Platão estava certo ao negar a possibilidade do sábio. Porque o Estado ideal de Platão (que, no dizer de Hegel, apenas reflete o Estado real de seu tempo) não é o Estado universal e homogêneo; o cidadão desse Estado não é portanto "circular", e o saber desse cidadão, que revela sua sabedoria no interior desse Estado também não o é. Assim, quando se tentou afirmar a possibilidade do sábio no interior desse Estado não-perfeito, foi preciso transformar o próprio ideal da sabedoria, chegando-se à caricatura do "sábio" estóico e céptico. Hegel mostrou na *Fenomenologia* que esses pretensos "sábios" não estão nada conscientes de si. E, quando um "sábio" desse tipo toma consciência de si, vê imediatamente que não realiza a perfeição. Vê até que não a pode realizar. É por isso que pensa, ao tornar-se cristão, que a perfeição foi realizada fora do mundo e do homem, por Deus. Assim, o pretenso "sábio" que se tornou cristão reencontra a concepção platônica, e mesmo teológica. Mas ele re-encontra Platão: logo, está mais consciente que ele. Isto é, ele sabe por que não pode ser sábio; sabe que não pode ser sábio porque o Estado onde está não é perfeito. Poderá então ter a ideia de um Estado perfeito e tentar realizá-lo. E, no momento em que o fizer, tornar-se-á (deixando de ser platônico e cristão) hegeliano; mais exatamente, ele será Hegel, o sábio real, isto é, o aristotélico, o estóico e o céptico realizados. Ou seja, isto ainda é Platão: a filosofia hegeliana é uma teo-logia; só que seu Deus é o sábio¹⁴.

Nesse sentido, a questão da temporalidade hegeliana permanece intimamente relacionada ao tema do encerramento da história e do discurso filosófico¹⁵. Foi

¹⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 276, nota 5. Veja-se o que foi dito acima cap. I, § 1.8.1.

¹⁵ Sob um outro ponto de vista, um dos principais mal-entendidos do comentário kojéviano – e antes ainda koyreano – surgiu da redução da eternidade ao "agora": "A instantaneidade deste último, de fato, não pode ser entendida em um sentido meramente *pontual*, pois isso significaria voltar à concepção dialética, restaurando a interpretação 'finita' do tempo como uma sucessão ininterrupta

também por essa razão que Weil quis esclarecer qual seria o verdadeiro caráter da ideia de Estado, insistindo nisso em vários momentos do seu percurso interpretativo. Como já notamos, para o Hegel de Weil, essa ideia não é normativa, ou seja, ela não oferece um modelo extratemporal ou atemporal da realidade política perfeita; no entanto, ela é ao mesmo tempo também é normativa, na medida em que surge do interesse pelo universal que só pode amadurecer dentro da realidade histórico-positiva do próprio Estado. Isso significa que o Estado moderno “tendo desenvolvido um pensamento consciente, é capaz de compreender o que constitui seu problema, e esse problema poderá ser solucionado pelo funcionário, discípulo do filósofo”¹⁶.

Essa conscientização tornaria possível “captar as tensões da sociedade e do Estado, tornadas analisáveis graças ao método dialético do desenvolvimento das contradições no discurso pelo estudo das contradições *reais* entre o discurso e a realidade”¹⁷. Mas o que Weil realmente quis dizer com isso? Talvez que a dialética própria da lição hegeliana voltaria, inesperadamente, a ser um método abstrato de indagação da realidade e não a estrutura da própria realidade, que já e a todo momento se apresenta no discurso? Weil esclarece: a dialética aqui se torna um método não para apreender as contradições da e na realidade – por meio de um ato externo e pressuposto –, mas para apreender as *persistentes* contradições concretas entre o discurso e a realidade¹⁸. Isso significa que não poderia sequer ser

de agora ‘nivelados’. Por outro lado, somente o dispositivo lógico da *Darstellung* filosófica, com a confluência recíproca e a ‘destruição’ de direções temporais que a distingue, é capaz de *realizar* o *Jetzt* como um ‘momento imenso’ – indefinidamente expandido e emergente no ‘futuro’, bem como já-desde-sempre-estado e preservado no ‘passado’ [...]” (G. RAMETTA, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, p. 136, nota 67).

¹⁶ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 105.

¹⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 105.

¹⁸ Sobre a natureza problemática dessa leitura de Weil, especialmente em relação à natureza da *Wissenschaft* hegeliana, veja-se G. P. CALABRÒ, *Il filosofo e lo Stato*, p. 26-27. Deve-se ressaltar, entretanto, que para Weil essa mudança de perspectiva que ele mesmo havia discernido entre o Hegel da *Fenomenologia* e o propriamente “político” da *Filosofia do direito*, também permitiu que Weil lançasse luz sobre o “verdadeiro” paradigma epistemológico usado pelo filósofo de Stuttgart para desenvolver suas investigações: se em 1807 os resultados da pesquisa filosófica de Hegel foram apresentados na forma dedutiva, em 1821, ao contrário, seria revelada a verdadeira abordagem cognitiva hegeliana, de natureza essencialmente *indutiva* – que, portanto, já e sempre partia, prioritariamente, da realidade particular. Após a década de 1950, Weil pôde concluir: “Hegel sempre mostrou uma aversão quase passional relativamente a toda apresentação analítico-regressiva; pode-se perguntar se não lhe teria sido extremamente difícil admitir que, de fato, tinha alcançado seus resultados pela busca das condições necessárias, caminho que só teria abandonado – e só aparentemente – para apresentar sob a forma de dedução resultados devidos ao método oposto” (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 162).

concebível a hipótese de alguma forma política ideal, pré-determinável e secularizável, à qual *necessariamente* a sociedade moderna teria de continuar a se conformar após o advento do Livro e do Sábio – completamente irreduzível a qualquer forma de animal divino. Assim, pondo novamente em questão os resultados da interpretação kojéviana, Weil lançou uma nova luz sobre o que, para ele, seriam as verdadeiras contradições do sistema hegeliano. Tanto é assim que a relação entre o plano teórico-especulativo e o plano concreto da realidade – que impõe uma reflexão altamente problemática sobre a relação necessidade/liberdade-negatividade – constituiria em Hegel uma questão crucial. Em uma carta enviada ao amigo Arturo Massolo, com data de 23 de dezembro de 1965, que Weil elucida os termos do problema:

Quanto a Hegel e a observação que você me fez e que realmente me interessou: estou completamente de acordo quando você diz que eu ponho o início da filosofia em uma decisão livre e que Hegel tinha todo o direito de fazê-lo. O que me põe em dificuldade é que ele – não eu! – insiste sobre a circularidade e sobre o conceito de necessidade. A minha crítica, se pode haver uma, não se refere ao que ele fez, mas à contradição entre o seu programa e a sua realização – uma contradição feliz [*contradiction heureuse*], mas ainda assim uma contradição¹⁹.

Em outra carta datada de 24 de abril do mesmo ano, também endereçada a Massolo, Weil revela:

Mas me dou conta de que falo sobre coisas que você sabe muito melhor do que eu. Veja aqui prova do interesse com que eu li o que você escreveu! No entanto, agora eu lamentaria continuar nesse ritmo: vamos falar sobre isso em breve, longamente, e com tranquilidade – e sobre o *Welt* [mundo], e sobre *Bildung* [educação], e também de Diderot, e daquela importantíssima inversão [*retournement*] das categorias entre a *Fenomenologia* e a *Filosofia do direito*, ou

¹⁹ Eric Weil a Arturo Massolo, 23 de dezembro de 1965. Essa e as outras nove cartas enviadas a Massolo (todas inéditas e escritas em francês) estão guardadas no Instituto Eric Weil da Universidade de Lille, cujas cópias se encontram no Archivio Urbinato – Fondo Arturo Massolo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Trata-se de dez escritos datilografados em papel timbrado expedidos entre 1963 e 1965.

do papel quase negligenciável [*négligeable*] que o Estado desempenha na *Fenomenologia do Espírito*, ou da autocrítica de Hegel em relação à *Fenomenologia do Espírito* – não nos faltarão falta de argumentos!²⁰

Além de confirmar a hipótese de uma mudança de perspectiva entre o programa da *Fenomenologia* e o das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, restava ainda colocar a verdadeira questão: qual é a relação entre o Espírito objetivo e o Espírito Absoluto? Weil só formularia sua resposta definitiva em 1976:

A compreensão da realidade pela *Weltgeschichte* filosófica do devir político não é a última, ela mesma deve ser compreendida, mas esta compreensão última, absoluta, se compreende, por um tipo de contragolpe, como nascida em um Estado histórico em seu princípio livre e razoável e a partir das condições políticas que só nele se encontram. Sem dúvida, o Espírito objetivo só alcança toda a sua verdade, a revelação de seu ser substancial, no Espírito absoluto, mas mesmo sendo absoluto, o Espírito é também inevitavelmente, e para si mesmo, a compreensão da realidade que o precede, compreensão-apreensão [*comprehension-saisie*] sem a qual ele seria vazio ou, antes, não seria²¹.

Segue-se que a estrutura da realidade histórico-política, ainda factualmente marcada pela conflitualidade e pela definitiva não-satisfação do indivíduo particular, não poderia de modo algum ser absorvida e consumida *in toto* pelo pensamento absolutamente abrangente. Sem essa realidade efetiva imanente, concreta e ainda contraditória, o Espírito absoluto não poderia mais agir, uma vez que se encontraria esvaziado de qualquer conteúdo determinável: ele, portanto, “não seria”²². Em suma, o pensamento chega sempre muito tarde em relação à extrusão real das

²⁰ E. Weil a A. Massolo, 24 de abril de 1965.

²¹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 164.

²² Foi ainda Gian Pietro Calabrò que sublinhou como está em jogo aqui a relação entre o Espírito absoluto e a realidade histórico-política em devir: cf. G. P. CALABRÒ, *Il filosofo e lo Stato*, p. 83-84. Por outro lado, são bastante weilianas as considerações a esse respeito feitas por Remo Bodei em *Sistema ed epoca in Hegel*, obra dedicada à memória do próprio Arturo Massolo: cf. R. BODEI, *La civetta e la talpa*. Sistema ed época in Hegel. Bologna: Il Mulino, 2014, p. 113. Veja-se também M. VEGETTI, *La fine della história*, p. 45, nota 19; depois R. BODEI, *Scomposizioni*. Torino: Einaudi, 1987, p. 201-203.

configurações do Espírito – com o devido respeito às conclusões de Kojève²³. Então, à luz de tais pressupostos, o Hegel de Weil restabeleceu a preeminência do presente/passado na esfera da pesquisa propriamente filosófica: “Para a História, decorre daí um resultado paradoxal, aliás, escandaloso: a história filosófica é escrita, não indo do início para este fim provisório que é o presente, mas remontando de nosso presente para descobrir o que permite compreendê-lo no seu ter-se tornado passado”²⁴. Não se trata, de fato, “da última compreensão da compreensão que, como se sabe, não comporta nenhum parâmetro temporal”, mas sim de compreender “como esse intemporal entrou no tempo”, como “os seres finitos que somos por aspectos não elimináveis de nossa natureza, tocaram o eterno de uma substância que deve ter estado *em nós*, mas que devia se *desdobrar* para ser *para nós*, homens comuns e filósofos”, filósofos “sempre imersos na existência cotidiana e comum, embora também sempre se libertando na filosofia”²⁵. A filosofia da história, então

responde a essa questão da possibilidade, para o homem, da filosofia: ela mostra como a liberdade, essência da humanidade do homem, inicialmente agindo surdamente, inconsciente não só da sua natureza, mas até mesmo da sua presença, chega a se apreender e a se pensar, não se projetando num além inacessível e ineficaz, mas transformando o mundo dado de modo que liberdade e razão nele atuem juntas e que a liberdade não seja mais obrigada a se apresentar como força negativa, negadora, do mundo tal como ele é, mas se veja reconhecida, intramundana, nas instituições e na constituição do Estado moderno. O que é eterno, fora de todo tempo, se mostra, no fim do percurso da

²³ Gaetano Rametta conseguiu, assim, reconectar o tema do “não encerramento da história” ao da temporalidade hegeliana – ainda em uma perspectiva anti-koyreana e anti-kojeviana: “(...) é necessário reconhecer que, entre as dimensões temporais, a verdade e o ‘primado’ pertencem ao passado; que a dialética de tais dimensões não segue uma progressão do tipo Futuro-Passado-Presente, como Kojève sustenta, mas do tipo Presente-Futuro-Passado; que, por fim, essa consideração ‘dimensional’ do tempo designa, de qualquer forma, para Hegel, uma modalidade de compreensão ‘finita’. Uma vez que entre as dimensões não há um tipo de superação linear, mas circular, a dialética do presente, futuro e passado retorce os seus momentos na unicidade e na presença do instante eterno. Mas somente o exercício do pensamento e a sua realização no plano da *Darstellung* dialético-filosófica são capazes de incorporar, dentro do movimento re/presentativo-categorial, a autoanulação das dimensões e a sua recíproca interpenetração no instante da eternidade”. Dessa forma, “o primado do passado é interpretado à luz de sua função produtiva em relação à filosofia da história” (G. RAMETTA, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, p. 135-136, nota 67).

²⁴ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 159.

²⁵ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 159-160.

finitude humana, tal como é em si mesmo, mas em-si do sujeito, do para-si, ao qual ele se revela e que o compreende e nele se compreende²⁶.

Tudo isso está “além do Estado”; e “só é acessível ao indivíduo no nível do Estado razoável que a História fez nascer. A História é sensata se apreende o passado como preparação do presente e compreensão de todas as outras espécies de causalidade pela causa final”²⁷. Em síntese, a conquista da presença se põe além do Estado, embora somente no nível deste último – que, na verdade, não atingiu a perfeição de forma alguma, e já vimos as razões para isso – ela seja acessível ao indivíduo particular. Para o Hegel de Weil, portanto, existe de fato uma relação essencial entre o Espírito objetivo e o Espírito absoluto, mas não uma coincidência definitiva – muito menos uma projeção desta coincidência, em uma chave escatológica, em um futuro que se reduziria a não ser mais futuro²⁸. Isso é continuamente confirmado pela estrutura autenticamente dialética do tempo, que não pode deixar de se revelar por meio da *compreensão* do seu próprio presente enquanto resultado já tornado-passado – e, portanto, já e sempre superado, removido no e do devir histórico. Logo, aqui, a dimensão do futuro resulta inteiramente desmistificada, demonstrando quanto o pensamento hegeliano queria, de fato, refutar qualquer derivação de tipo místico ou teológico. Por outro lado, sancionar ilegitimamente o primado do tempo-futuro na história filosófica acarretaria duas sérias consequências, que só agora podem ser esclarecidas na sua razão de ser substancial: *in primis*, a cisão entre um tempo histórico-humano – artífice, por conseguinte, de um verdadeiro movimento escatológico dedicado à esperança, à salvação e à predeterminação do futuro – e um tempo natural, sempre

²⁶ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 160.

²⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 160.

²⁸ Como Matteo Vegetti já observou: “Porquanto estiver dentro do tempo, o discurso do fim estará sujeito ao primado transcendental do futuro, ele se transformará em escatologia”, onde a história “*tem que terminar*”. Desse ponto de vista, o “coté marxista do pensamento de Kojève cairá (voluntariamente) nessa armadilha” (M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 43). De sua parte, entretanto, Weil parecia levar até o fim a tese intuída por Hyppolite em 1948: “O motor desse devir é a oposição incessantemente renovada entre a vida absoluta e as formas particulares que ela deve assumir. Há, portanto, uma *inadequação* entre o espírito de um único povo e o espírito absoluto que se manifesta nele. Eis porque a história é trágica. ‘A relação absoluta’ – diz Hegel justamente no artigo sobre o direito natural – ‘está, portanto, situada na tragédia’” (J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, p. 377, grifo meu).

idêntico a si mesmo, de onde resulta o consequente dualismo dialético de matriz kojéviana. Em segundo lugar, a natureza problemática da relação Espírito objetivo/Espírito absoluto seria completamente ocultada, neutralizada por uma leitura unilateral dos textos hegelianos não considerados em sua totalidade e em seu desenvolvimento. Então, é necessário, antes de tudo, voltarmos de modo mais aprofundado à perspectiva dualista por meio da qual Kojève tentou reler a estrutura fundamental do pensamento de Hegel.

3.2 Agir e criar. Premissas para uma “teologia cristã laicizada”

O homem descrito por Hegel, nos diz Kojève, age por meio de negações criativas, dando vida a processos dialéticos que podem, assim, gerar realidades essencialmente novas em relação ao que é simplesmente dado. O homem, portanto, se *auto-cria* na qualidade de ser histórico, em oposição ao ser meramente natural. Ao mesmo tempo, porém, o homem ainda é limitado pela própria natureza, a que está nele e a que está fora dele: como é possível, então, um agir com um caráter totalmente livre, capaz de provocar uma constante cisão entre o universo imediatamente existente e aquele peculiar à liberdade criativa, projetado para o futuro e nunca idêntico a si mesmo? Há de se dizer, entretanto, que a tematização da relação dialético-dualista entre Natureza e Mundo Humano, ou entre Natureza e Espírito, tentou evitar conclusões puramente abstratas, que levariam, com certeza, a desvios substancialistas. De fato, os dois momentos que são identificados no “antes de toda a Natureza” e no “depois de todo o Espírito” não são gerados simultaneamente. Essas duas modalidades do ser se sucedem *no tempo*, cuja distinção continua sendo a *liberdade-negatividade* mediadora e propriamente humana. Essa explicação, porém, não foi suficiente para conter as críticas de Tran-Duc-Thao, às quais Kojève respondeu na correspondência trocada entre os dois em 1948. Como já vimos, Thao reprovou Kojève por querer propor uma doutrina marcadamente teológica, baseada na oposição ser natural/ser humano – dessa forma, legitimando de novo uma espécie de fundamento transcendente com o

objetivo de apoiar o suposto primado ontológico do homem²⁹. Ao que Kojève responde:

Considerando que o Homem só pôde criar a si mesmo na e por meio da negação da Natureza, ou mais precisamente, enquanto negação dela, segue-se que ele a pressupõe. Isso o distingue essencialmente de tudo o que é divino. Ele é negação da *Natureza* e, como tudo o que nega, pressupõe o que é negado: é justamente por isso que se diferencia do Deus cristão que, ao contrário, é anterior à Natureza - e que a cria através de um ato *positivo* de sua vontade³⁰.

A réplica do crítico, que não ficou por nada convencido com as palavras de Kojève, foi bastante eloquente: "Eu simplesmente acredito que você não tenha dado muitos passos adiante e que, recusando-se a tirar as conclusões propriamente materialistas do humanismo ateu, deixou espaço, sem perceber, para um retorno ao humanismo religioso"³¹. O que Thao não quis explicitar é que a teologia proposta pelo Hegel de Kojève se apresentava em uma forma eminentemente laica e secular, elemento indispensável que permitiu que o intérprete eludisse, em parte, o problema subjacente³². Além disso, Kojève preservou precisamente a ideia de uma "'cesura' posta pela atividade da liberdade humana: o 'ato de autocriação [*autocréation*] do homem' não poderia ser 'deduzido' ou 'previsto' (como pensa Tran-Duc-Thao) (...). Para Kojève, é o homem que cria a si mesmo 'na natureza e por meio dela, ou melhor, enquanto negação dela'"³³. Portanto, surgem duas questões fundamentais: por um lado, confirma-se que o exegeta quis questionar o caráter dedutivo-necessário dos momentos especulativos ilustrados por Hegel para reintroduzir os direitos da

²⁹ Cf. T. D. THAO, "La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel", p. 518-519; M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 60, nota 56.

³⁰ Cf. G. JARCZYK; P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 65; M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 60, nota 57.

³¹ M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 60-61. Esteve certamente de acordo com Thao, F. VALENTINI, *La filosofia francese contemporanea*, p. 284. Sobre o dualismo kojéviano como expressão de um substancial pré-hegelianismo, veja-se L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*. Milano: Guerini e Associati, 1995, p. 379-381; M. DUFRENNE, "Actualité de Hegel". *Esprit*, v. 148, 1948, p. 396-407.

³² Pirotte apontou que "(...) para a dinâmica posta em movimento pelo dualismo dialético kojéviano, o fato de a natureza ser ou não divina não muda nada a respeito do resultado do processo, que consiste em uma *absolutização* do saber humano, que equivale *stricto sensu* a uma *temporalização* do saber absoluto" (D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, p. 192).

³³ G. JARCZYK; P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 128.

subjetividade em uma chave fenomenológica e existencialista (rejeitando, assim, o materialismo dialético do marxista Thao)³⁴; por outro lado, o russo não pôde deixar de se interrogar sobre qual era a verdadeira natureza dessa negatividade criativa, em relação à liberdade da qual Hegel sempre falou. Será conveniente começar com este último problema, sobretudo porque Kojève formulou um exemplo eficaz para explicar seu dualismo ontológico-dialético:

Uma imagem poderia levar a admitir que a tentativa de uma ontologia dualista não é absurda. Consideremos um anel de ouro. Tem um buraco, e esse buraco é tão essencial ao anel quanto o ouro: sem o ouro, o “buraco” (que, aliás, não existiria) não seria anel; mas, sem o buraco, o ouro (que mesmo assim existiria) também não seria anel. Mas, se encontramos átomos no ouro, não é necessário procurá-los no buraco. E nada indica que o ouro e o buraco existem de uma única e mesma maneira (é claro que se trata do buraco como buraco, e não do ar que está no buraco) o buraco é um nada que só subsiste (como presença de uma ausência) graças ao ouro que o cerca. Da mesma maneira, o homem que é ação poderia ser um nada que nadifica no ser, graças ao ser que ele nega. E nada afirma que os princípios últimos da descrição da nadificação do nada (ou do aniquilamento do Ser) devam ser os mesmos que os da descrição do ser do Ser³⁵.

Então, haveria uma diferença substancial de princípio entre o Homem, que “nadifica” ao criar “o anel”, e a Natureza – “o ser do Ser”, o ser dado, “o ouro” do anel, sem o qual o homem não poderia “nadificar”. E como Kojève, relendo Hegel, tentou estabelecer uma espécie de dialeticidade entre dois planos ontológicos mantidos sempre *distintos*, ele deveria, por conseguinte, ter considerado essa cesura *criativa* de uma maneira igualmente não abstrata. Ainda mais porque “nada é dito sobre em que consiste essa espécie de ato de força (semelhante a uma ‘criação’, em todo o vigor do termo), pelo qual o homem deveria inscrever no coração da Natureza uma negação que, no entanto, seria incapaz de se desenvolver a partir de si mesma”; além

³⁴ Sabemos que Weil, mesmo reconhecendo o problema do caráter dedutivo-necessário do sistema hegeliano (cf. *supra*, § 3.1, nota 18), estava também ciente do fato de que aceitar o subjetivismo dualista de Kojève significaria reduzir o pensamento de Hegel (e de Marx) às abstrações existencialistas.

³⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 457, nota 16.

disso, "é preciso constatar a imprecisão do léxico de Kojève, onde ele usa o termo 'Espírito' opondo-o à Natureza, indicando assim o Homem (ou o "buraco" do anel), no exercício de sua liberdade negativa e criativa; Kojève refere-se, assim, a uma realidade última (...) como a unidade do Homem e da Natureza (o 'anel' como tal, simultaneamente 'ouro' e 'buraco')"³⁶. Uma unidade última que, como já foi observado, realizaria uma espécie de paraíso terrestre.

3.3. Weil explica Kojève. A Lógica da filosofia e a secularização da teologia cristã

Mas, para compreender plenamente as razões definitivas de tal leitura, é necessário, neste ponto, analisar certas partes da *Lógica da filosofia*, bem como a sua estrutura fundamental. Weil, de fato, lançou luz sobre a abordagem exegética de Kojève ao traçar as origens especulativas de um processo preciso de secularização da doutrina teológica cristã, surgido no seio da civilização ocidental – uma teologia que, em Kojève, não pôde prescindir de raízes propriamente platônicas. Deve-se afirmar, desde já, que aquela *Fenomenologia do espírito* weiliana dos anos 1950, como Wahl a definiu, queria compreender as questões deixadas em aberto pelo Saber absoluto, que para o indivíduo particular e ainda *em revolta* não havia sido realizado de forma alguma. Como já mencionado, o segundo pós-guerra europeu pôs definitivamente em crise a ideia de homem enquanto detentor supremo de uma posição metafísica preestabelecida, como sujeito de uma história universal em constante progresso. Dessa forma, a rejeição de uma compreensibilidade absoluta seria a rejeição de uma Razão que não cumpriu suas promessas de felicidade e de reconciliação do indivíduo enquanto tal. Eis, portanto, o que dirá o homem agora suspenso entre a *crise* e a *revolta*:

Eu sofro, eu desejo, eu vou morrer. Eu luto e eu me debato. Serão meu sofrimento e minha luta menos imediatamente presentes a mim porque o saber absoluto pode (e eu mesmo posso, se quiser, por meio desse saber) compreender e reconciliar as contradições entre mim e a violência da luta e da morte, porque ele pode superar meu desespero e rumar para o sentido absoluto no qual eu

³⁶ Cf. G. JARCZYK; P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, p. 128-129.

desapareço? Será a violência menos violência para mim por ser violência compreendida, compreendida por um saber que me destrói, eu que sofro e luto e trabalho e devo morrer?³⁷

Para Weil, em última análise, os primeiros pensadores a criticarem os resultados da filosofia hegeliana foram, não por acaso, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche: a objetividade absoluta do sistema lógico-especulativo *par excellence* comprime a irreduzível *personalidade* do indivíduo. Foi sobre esse terreno, portanto, que se encontram as razões fundamentais daquela “primeira” violência que, mesmo rejeitando a Razão e o Discurso, deve ser, segundo Weil, compreendida e superada tanto em nível teórico quanto histórico. Além disso, é essa a razão essencial pela qual a *Lógica* organiza seu sistema através de dezoito categorias bem definidas: se as treze primeiras incluem a do *Absoluto* – a categoria que procura apreender de novo o sistema completo de Hegel –, as últimas cinco mostram como é possível pensar um *depois* de Hegel *diferente* de Hegel³⁸. Entendemos agora que Weil jamais pensou ser possível ocultar o caráter inevitavelmente dialético de qualquer realidade humana capaz de desenvolver linguagens e discursos, um caráter que continuava (e que continua) a determinar o devir histórico assinalado pela função da negatividade. Tratava-se, quando muito, de compreender novamente as suas instâncias e os seus objetivos: a *Lógica*, portanto, nos introduz em dezoito categorias *filosóficas* que caracterizaram o pensamento de nosso mundo, surgidas dialeticamente na violência e na negação do diálogo, que se formaram em virtude de discursos históricos estruturados na realidade do homem.

Logo, categorias filosóficas que se diferenciam tanto dos possíveis resultados de qualquer metafísica ingênua quanto de toda tentação de presumir que o discurso filosófico tenha chegado à sua verdade final. As categorias que Weil explicita

³⁷ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 86.

³⁸ A ordem categorial da *Lógica da filosofia* “justificada” se desdobra da seguinte forma: *Verdade, Não sentido, O verdadeiro e o falso, Certeza, A discussão, O objeto, O eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, O absoluto, A obra, O finito* (as duas categorias de violência), *A ação* (a categoria marxiana), *Sentido, Sabedoria* (as duas categorias puramente formais que abrangem o Saber absoluto). Para um exame exaustivo dessas categorias, cf. G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989; G. KIRSCHER, “Dualités irréductibles et unité systématique dans la *Logique de la philosophie*”. In: *Cahiers Eric Weil* 1, p. 33-51; P. CANIVEZ, *Weil*. Paris: Les belles lettres, 2004, p. 17-100.

permanecem como centros de discursos sempre possíveis, compreensão, *no* discurso coerente, de atitudes humanas e coletivas irreduzíveis no plano da realidade, que, inicialmente, só puderam e só quiseram *exprimir-se* na realidade dos fatos³⁹. Deixando bem claro que a sua lógica não tinha nada que pudesse ser considerado como uma forma de *Weltanschauungsphilosophie* diltheana, na primeira parte de sua *soutenance*, Weil escreve:

A lógica da filosofia não será, portanto, uma lógica de julgamento: o julgamento está sujeito à jurisdição [*jurisdiction*] do discurso particular. Cada discurso determina o que é, para ele mesmo, essencial – e o essencial para um discurso nem sempre é o julgamento. Portanto, ela não será, particularmente, nem uma lógica da discussão nem uma lógica da ciência. É claro que ela terá de compreender as formas de discurso, aliás, terá de compreendê-las todas; mas esses corpos de regras não possuem, aos olhos da lógica, nenhum valor eminente. Ela própria é lógica, não deste ou daquele discurso, não da forma de todo discurso, mas *do* discurso humano em sua unidade organizada. Ela não se preocupa com a unidade formal de todo discurso possível, mas com a unidade *concreta* de cada discurso, para apreender, ao final, a unidade do discurso na totalidade do discurso⁴⁰.

³⁹ Sobre a relação que subsiste entre atitudes e categorias, cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 105-109. É essencial o papel da *retomada*. Só por meio da retomada de categorias passadas podemos tentar compreender o surgimento de novas atitudes, embora, no início, ainda de forma inadequada. Sobre o problema da *retomada* e sobre a natureza filosófica das categorias weilianas, cf. G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 40, 46-48. Cf. também G. M. CAZZANIGA, "L'Azione di Eric Weil, 'Presentazione'". In: E. WEIL, *Marx e i suoi critici*. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 279-281. Aqui, por meio da análise da categoria weiliana de *L'action*, mostra-se como o conceito de "retomada" encontra suas origens teóricas no conceito (marxiano) de *subsunção formal*. Entretanto, a *retomada* "também pode ser uma subsunção real, uma adaptação do discurso à nova realidade que se desenvolveu, recuperando parcialmente antigas categorias, mas em um contexto no qual a forma final é totalmente adaptada ao objeto (social e histórico)" (G. M. CAZZANIGA, "L'Azione di Eric Weil, 'Presentazione'", p. 280). Na primeira parte da *Soutenance de thèse* dedicada à *Lógica da filosofia*, Weil explicitou: "Cada capítulo designa, assim, uma atitude e explicita uma categoria. Todavia, nenhum capítulo se ocupa apenas com a definição de uma categoria, mas, ao mesmo tempo, e talvez acima de tudo, se ocupa com o discurso de uma atitude. Esse discurso não será essencialmente filosófico e, em alguns casos, não o será por nada, como na categoria que chamamos Deus ou na da obra. Nesses casos, a filosofia é, ao contrário, *recusada, rejeitada, repudiada*. A análise e a descrição não deverão ir além da atitude considerada. Mas as categorias que se seguem revelarão então que esse discurso, que não queria ser filosófico, que, talvez, evitasse a coerência, contém, entretanto, uma categoria: a totalidade da *Lógica da filosofia* faz aparecer como categoria o que queria ser apenas atitude" (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 237, grifo meu).

⁴⁰ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 234, grifos meus.

Em suma, a *Lógica da filosofia* não tem o escopo de construir um discurso puramente formal nem de reedificar uma insustentável metafísica do Ser:

Ora, o discurso jamais deve ser considerado em si mesmo: é o discurso de um homem vivo e, para esse homem, o fim do discurso não pode ser outro senão tornar esse homem compreensível para si mesmo. Torná-lo compreensível para si mesmo: ele nem sempre o é e, na verdade, geralmente não é. O homem vive em uma *atitude*, ele constitui um mundo em seu discurso e um discurso em seu mundo. Os dois aspectos são igualmente importantes: o que se expressa em um discurso é uma atitude; mas a atitude só é vista nesse discurso e é somente ao se ver nele que ela pode se tornar completamente explícita para si mesma, que ela se desenvolve e amadurece por si mesma. O centro em torno do qual essa aptidão se organiza em discurso nós chamamos *categoria* do discurso⁴¹.

Foi assim que Weil, longe de querer propor uma simples atualização do sistema hegeliano à maneira de Kojève, começou a repassar todos os centros de discurso, as categorias filosóficas que haviam surgido da e na história, que de fato contribuíram para determinar as características de seu presente. Entre essas, é claro, está também *O absoluto*, por meio da qual emergiria o caráter problemático do pensamento de Hegel – ao qual tornaremos em breve. Precedendo-a, porém, está a categoria da *Personalidade*, graças à qual é possível compreender as características essenciais do processo de secularização da teologia cristã. Portanto, a primeira

⁴¹ E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 234. Portanto, a estrutura e a finalidade da obra permaneceram caracterizadas por instâncias que poderíamos definir como *pós-aristotélicas* e *pós-hegelianas*. Consideremos esses dois elementos fundamentais: aspiração à *Verdade* (a primeira categoria que se encontra no final do discurso sobre o nível superior da *Sabedoria*) e o critério da *circularidade* para comprovar a logicidade da própria obra: "Constatamos, assim, que o sistema de categorias é circular. A última categoria reencontra a primeira e, se nos for permitido falar de maneira abstrata, se identifica com ela. Mas é precisamente essa abstração que é inadmissível aqui, e a última categoria se distingue da primeira pelo fato de que ela se sabe idêntica à primeira, enquanto a primeira ocupa seu posto apenas como uma atitude muda e só se mostra como categoria, como categoria fundamental, no final do percurso" (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 236). Compreende-se agora por que essa lógica quer ser "lógica da totalidade". Em uma palavra, ela quer esclarecer o que há de "*pollakhôs legomenon*", o que se diz de muitas maneiras (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 239). Em nota Weil especificou: "Ver Aristóteles, *Metafísica*, E, 1026 a: 'O ser propriamente dito se diz em muitos sentidos [*plusieurs sens*] (*legetai pollakhôs*)'" (cf. E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 239, e ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 272-273). A referência explícita à *Metafísica* de Aristóteles não deixa margem para dúvidas: a última categoria da *Lógica da filosofia*, a *Sabedoria*, reencontra também o pensamento aristotélico (assim como o de Kant), mas o faz depois de Hegel, à luz da violência e depois das filosofias do Ser.

pergunta a ser feita é a seguinte: onde se origina esse centro de discurso possível? Ele surge dialeticamente da categoria que, por sua vez, o precede, a *Inteligência*. A princípio, esta última havia afirmado: "Para o homem, a consciência é apenas uma possibilidade entre outras de conduzir sua vida. É ao ver a pluralidade dessas possibilidades que são os interesses dos homens (não do indivíduo) que o homem se liberta como inteligência"⁴². Neste contexto discursivo, Weil traça a prevalência de uma atitude humana em relação à realidade que é aparentemente *desinteressada*, que se coloca acima dos conflitos concretos, e revela o próprio conceito de atitude enquanto coincidente com o conceito de interesse. É aonde chega, não por acaso, o intelectual do mundo moderno, que coletando e registrando os *tipos* de interesses reais em jogo – que deram origem a esta ou àquela situação sócio-histórica, inclusive à sua – desprende-se deles, descrevendo-os objetivamente a partir de *fora*⁴³. Inversamente, "o homem que não se contenta com o jogo da inteligência, mas interpreta a si mesmo – sem, no entanto, renunciar à inteligência – constitui-se como centro de um mundo que é o de sua liberdade. Ele é valor absoluto, fonte dos valores: *personalidade*"⁴⁴. O discurso filosófico chega a apreender um momento essencial: o homem agora quer ser fonte de valores, ele *cria* no conflito com o outro, pois não quer mais apenas destruir o mundo dado – permanecendo indiferente a ele –, mas pretende levá-lo a sério, transformá-lo segundo a sua vontade; o homem quer ser reconhecido por todos e por cada um, por meio de sua atividade criadora, como valor único e absoluto⁴⁵. A personalidade é a "vida no conflito"⁴⁶, contradição viva que se expressa na imagem e que jamais poderia alcançar a reconciliação com seu próprio mundo *no* discurso, sempre inautêntico, falso e enganador – embora a

⁴² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 371.

⁴³ Aqui, a principal referência teórica é Max Weber, que descreve de forma definitiva a atitude de *racionalização* típica de nossa situação moderna – na qual o significado de "científico", assumido como o único possível, se manifesta através da postulação de *métodos* "objetivos" e "neutros" que pretendem descrever e explicar um evento ou um fato, removendo-os de toda disputa e de qualquer controvérsia interpretativa. Sobre a relação Weil-Weber, cf. A. TOSEL, "Action raisonnée et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil". In: *Seminário su Eric Weil*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, série III, vol. XI, 4, p. 1157-1186; P. CANIVEZ, *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*. Paris: Kimé, 1993, p. 136-137, 153-156.

⁴⁴ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 399.

⁴⁵ Sobre isso, cf. F. VALENTINI, "L'Assoluto nella Logique de la Philosophie". In: L. SICHIROLLO (Org.). *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 137.

⁴⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 439

personalidade reconheça sua própria atitude graças ao discurso. Ela conhece somente a ação criadora e autocriadora, em virtude da liberação que irrompe do seu *sentimento* que se afirma autêntico, que se lança tanto contra o ser dado quanto contra todo tipo de linguagem e de coerência tradicionalmente aceitas – assim, a personalidade é sempre projetada em direção a um futuro nunca resolvido e que *não* se resolverá⁴⁷. Tanto é que: “Para si mesma, ela não saberia o que fazer com essa palavra, *personalidade*: ela é vida no conflito, querendo-se tal como é por vir: negação que se estabelece, negação positiva e que se conhece como tal, a atitude se apreende no discurso para se criar na ποιήσις”⁴⁸. E Weil acrescenta em nota: “A obra de Nietzsche não poderia ser compreendida em toda a sua complexidade sob essa categoria: mas essa categoria é dominante em sua obra e constitui seu centro dinâmico, no qual a nova moral e a poesia se reúnem contra os valores estabelecidos”⁴⁹. É óbvio neste contexto que, fazendo referência explícita a Nietzsche, bem como a Goethe⁵⁰, Weil não estava falando diretamente do pensamento kojéviano⁵¹. No entanto, ainda considerando a categoria da *Personalidade*, basta ler algumas páginas adiante para descobrir quais foram as retomadas que atuaram historicamente nesta esfera. Há entre elas uma principal, à

⁴⁷ “O homem tenta se tornar compreensível. Mas ao se introduzir como personalidade na linguagem comum, ele arrebentará os limites dessa linguagem, que é a de todos e a de ninguém. Ele constata, então, que não pode se servir dessa linguagem para o essencial; embora ele possa aí exprimir o conflito (por meio do paradoxo), não pode aí expressar seu sentimento, o que ele é para si mesmo em seu futuro presente. Ele impõe o conflito, mas não expõe sua imagem” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 441).

⁴⁸ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 439.

⁴⁹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 439, nota 10.

⁵⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 435, nota 9.

⁵¹ Embora Nietzsche, como Weil esclareceria em 1954, na *RTF*, continuaria sendo sempre um dos precursores do existencialismo (cf. *supra*, cap. I, § 1.4). Nesse sentido, considere-se também que o *kantiano* Jaspers, professor de Kojève, havia escrito em seu ensaio “L’homme se produit lui-même” de 1947: “Segundo Nietzsche, o homem não é apenas um ser mutável, mas também um ser que ocorre ser livre. É essa a autêntica liberdade que sua crítica da moral quer tornar de novo possível (...). A liberdade da produção de si mesmo não é outra coisa senão a *atividade criativa* [*activité créatrice*]” (K. JASPERS, “L’homme se produit lui-même”. *Dieu vivant*, n. 9, 1947, p. 77-102 (cf., a esse respeito, M. VEGGETTI, *La fine della storia*, p. 130-131). Conforme já observamos, essa “força criativa” do sujeito humano e finito poderia muito bem se aproximar da noção de “vontade de poder” – ali onde Kojève queria fazer o conceito de “criação” agir sobre a *negatividade* hegeliana, compreendendo esta última em um sentido existencialista. Pois bem: como vimos, coube a Weil revelar como essa operação existencialista – de maneira mais ou menos consciente – não fizera mais do que *laicizar* um *criacionismo* de matriz teológica e cristã (antes de tudo para incluir a doutrina do materialismo dialético). Weil revelou as razões disso precisamente na *Lógica da filosofia*, também por meio da *Personalidade*.

qual Weil dedicou um parágrafo inteiro: a que mostra “*O papel histórico do Conceito de Deus como personalidade*”⁵².

O autor esclarece: “Por razões históricas, é útil insistir, contudo, na retomada da categoria de *Deus*, porque na realidade da civilização ocidental, as outras retomadas saíram daí. A personalidade é Deus, eis a tese, porque Deus é consciência absoluta: o homem é personalidade consciente porque Deus o é e o homem é sua imagem”⁵³. Em suma, Deus cria e se cria no conflito que é, assim, imposto ao homem. Enquanto a reconciliação se antecipa na mensagem do amor universal, à luz da encarnação do Espírito:

Ele verdadeiramente se fez homem, isto é, personalidade, e já não é essencial que ele seja criador do mundo. Ele entrou no mundo, e o mundo não O conheceu. (...) por Sua vontade, Ele deixou de ser o substrato absoluto de um Ser que deveria ser acessível à razão e que é tão somente sentido pelo homem; Ele é o futuro presente que trouxe o passado. O homem já não está sob a lei, visto que Deus se fez personalidade e que, sendo Deus na personalidade, Ele resolveu o conflito⁵⁴.

Não obstante,

Essa retomada, contida na teologia cristã, não constitui (...) o cristianismo (...). Ainda assim, é por meio desse conteúdo que o cristianismo, por oposição às outras religiões, teve uma influência direta e positiva sobre a filosofia. Foi essa retomada da personalidade que fundou a afinidade dele com a filosofia, que o levou a acolher o pensamento grego (naquilo que ele tem de não grego, caso se conceba esse pensamento – como se costuma fazer, apesar de todas as afirmações em contrário) – e que acabou por fazê-lo explodir pela contradição categorial que ela introduziu na fé: por um lado, o homem só é ele próprio no conflito pessoal entre seu passado (queda, lei) e seu futuro (liberdade,

⁵² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 440. A categoria de *Deus* é apresentada em E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 249-286. Ela surge porque o centro pulsante em torno do qual o discurso anterior foi organizado – *O eu [Le moi]* – “não encontra satisfação em seu isolamento, visto que só a encontraria cessando de ser eu. Encontra-a opondo a si mesmo outro eu pelo qual seja compreendido como sentimento, satisfeito como desejo, determinado como homem, não como ser natural: Deus” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 249).

⁵³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 442-443.

⁵⁴ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 443.

esperança); por outro, esse conflito lhe é exterior, e seu desenlace não depende, visto que o conflito foi resolvido, de uma vez por todas, em Deus e por Deus⁵⁵.

É claro que tocamos aqui em pontos nevrálgicos já traçados em referência à abordagem interpretativa kojéviana. Tanto mais que o processo de secularização dessa teologia greco/cristã começará a ocorrer no momento em que o conflito entre a lei necessária e a liberdade do sujeito, que busca compreender a si mesmo em sua infinitude, será aceito pelo próprio homem em sua experiência finita e temporal: “o homem continua a buscar até que ele se saiba *ser* (...) o conflito. Tão logo o homem toma a responsabilidade do conflito para si tal como ele é, o Deus transcendente desaparece, céu e terra se confundem e já não há aquele momento decisivo em que o destino eterno da humanidade esteve em jogo no tempo. Enquanto a retomada domina, o ‘paradoxo’ de Kierkegaard continua a preocupar o homem”⁵⁶. Já vimos várias vezes que Weil tinha bem presente o pensamento kierkegaardiano, também em virtude do filtro receptivo de Jean Wahl. Portanto, a situação paradoxal da qual Kierkegaard tratou resultaria da impossibilidade de reduzir – através da mediação do pensamento – a individualidade, a *personalidade*, em uma compreensão total de natureza lógico-categorial e ainda finita; o sentimento religioso de Abraão, que o levou inclusive a sacrificar o próprio filho diante de Deus, deu eterno testemunho disso⁵⁷. Não por acaso, conclui Weil: “o discurso pode renunciar à coerência discursiva, pois, sob a categoria de Deus, o objetivo do discurso é aniquilar-se, e sob a da personalidade ele se realiza na imagem. É por isso que o paradoxo perdura. Ele finalmente explode porque a contradição categorial, contida pelo sentimento, se baseia em uma contradição de atitudes, ela própria sentida”⁵⁸. É com essa ulterior

⁵⁵ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 445.

⁵⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 445-446.

⁵⁷ Como será lembrado, a irreducibilidade da personalidade – em face de uma pretensa compreensibilidade absoluta – foi justamente sublinhada por Wahl, intérprete de Kierkegaard. Cf. *supra*, cap. I, § 1.1.

⁵⁸ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 446. As atitudes “culpadas” de uma contradição tão explosiva são as que dominam no mundo moderno e que são compreendidas respectivamente sob as categorias de *Condição*, *Consciência* e da *Inteligência* (cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 446). A *Condição* sucede, assim, a categoria *Deus*, mostrando as peculiaridades histórico-filosóficas da sociedade do trabalho: “A fé deixa o homem na liberdade sem um conteúdo determinado por sua liberdade. Ela parece então ao homem na vida como uma fuga diante da realidade dessa vida – que é a condição” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 287). A isso se segue o surgimento da *Consciência*: “O homem que não é capaz de se entregar ao progresso do trabalho científico e que, tampouco, não se contenta com uma linguagem

tomada de consciência que “a personalidade, interpretando-se dessa maneira”, em virtude de categorias próprias da modernidade, “tem, portanto, uma história, e uma história necessária, visto que sensata em relação à sua realização final. Ela se termina e se arremata na personalidade, que é liberdade consciente porque – sempre para ela – o homem é personalidade em seu âmago, isto é, desde sempre: sua história é o caminho que o leva à descoberta desse âmago”⁵⁹.

Por meio desse processo de laicização radical da teologia – em que o conceito de “Deus” acaba correspondendo ao de “Personalidade” – “o Deus antropomorfo e o homem teomorfo desaparecem na atitude da personalidade, fundindo-se um no outro, e a história deles fornece apenas o material para a criação in-finita do homem por ele mesmo no conflito”⁶⁰. Agora é o homem que cria e se autocria até alcançar, mediante a luta e o trabalho realizados no tempo histórico, o reino dos céus que desce à terra – o *in-finito* de uma vez por todas realizado⁶¹. No final de sua exposição, o autor conclui: “Assim, a personalidade é, no sentido da história caracterizada anteriormente, o produto da secularização da ideia cristã”⁶². Como Weil elucida, agia no Hegel de Kojève, no que diz respeito ao pano de fundo, um movimento teórico e real, em virtude do qual o homem poderia definitivamente tomar o lugar de Deus⁶³. Mas para compreender de fato a categoria weiliana da *Personalidade*, não podemos esquecer que nela – como em todas as outras – insistem ramificações conceituais surgidas no terreno da história concreta. Essas ramificações, portanto, *não* são redutíveis a uma única visão de mundo que se manifestaria, *necessariamente*, na

que ele sabe ultrapassada pela ciência, se apreende como consciência” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 329). Daí a determinação da *Inteligência*.

⁵⁹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 446.

⁶⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 447.

⁶¹ Sobre a categoria da *Personalidade*, cf. L. M. BERNARDO, “O herói moral na *Filosofia Moral* de Eric Weil”. *Argumentos*, v. 6, n. 11, 2014, p. 29-48 – onde o autor analisa a relação entre o herói, a moral e a categoria da *Personalidade*, sugerindo também a retomada que está em questão aqui. Já a natureza problemática desta última é discutida em R. SALDÍAS, “La personnalité est Dieu. La reprise de la catégorie de Dieu par la Personnalité”. *Cultura*, v. 13, 2013, p. 1-7. Compreende-se então como “o Deus que é retomado pela *Personalidade* permite que o homem, compreendido agora sob essa categoria, se compreenda como Deus” (R. SALDÍAS, “La personnalité est Dieu. La reprise de la catégorie de Dieu par la Personnalité”, p. 3).

⁶² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 447. É preciso ter em mente que não se trata aqui da atitude-categoria em si mesma, mas da sua interpretação atuando em categorias anteriores – e *in primis* graças ao gesto hermenêutico da *Inteligência*. Cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 447.

⁶³ Marco Filoni está correto ao afirmar que o russo permaneceu constantemente “obcecado com a ideia de Deus” (M. FILONI, *Il filosofo della domenica*, p. 188-195).

própria categoria⁶⁴. De todo modo, sabemos que o centro do discurso dominante identificado aqui se encontra no pensamento nietzschiano. Portanto, poderíamos cair em um erro exegético não negligenciável se usássemos essa categoria, de maneira puramente unilateral, para interpretar *tout court* as instâncias kojévianas em jogo⁶⁵. Para manter a coerência com Weil, é necessário, então, interrogar-se sobre as retomadas e sobre a história das retomadas de determinadas categorias filosóficas. Trata-se, de fato, de *reexaminar*, à luz de novas atitudes, as únicas categorias de que dispomos – as mais antigas – para poder tentar apreender o sentido da realidade presente. Tanto é que:

No início de uma nova época – no momento em que um novo interesse, ao querer destruir um mundo envelhecido, organiza um mundo novo –, é, portanto, uma antiga categoria que apreende a nova atitude e fala da nova categoria, e ao falar a seu respeito, também a esconde e deturpa. O homem *retoma* (para nós que, ao chegar mais tarde, conhecemos a categoria que ele está apenas desenvolvido) um discurso que, em sua ação, ele já ultrapassou, e pode-se dizer que todo o trabalho de uma *lógica aplicada da filosofia* consiste na compreensão dessas retomadas de antigas categorias que formam a linguagem e os discursos (não coerentes, embora se pretendam coerentes) dos homens⁶⁶.

Nesse sentido, Weil, em virtude de suas avaliações da filosofia existencialista, não poderia deixar de reconhecer como o discurso de Kojève havia sido profundamente marcado pela categoria de *Deus*, que mostra múltiplas conjunturas teóricas desenvolvidas ao longo de nossa história. Desse ponto de vista, é possível esclarecer de uma vez por todas as razões para essa abordagem teológico-cristã, de traços platônicos, que Kojève herdou, *in primis*, de Solov'ëv. Então: qual Platão Kojève

⁶⁴ Como veremos em breve, é a partir dessa premissa que o autor poderia sancionar a diferença substancial de seu sistema em relação ao sistema propriamente hegeliano. Afinal, em "*Idées pour la Logique de la philosophie*", Weil escreveu: "Não encontramos para *uma* categoria um filósofo: caso contrário, esse último não seria um filósofo. Mas uma categoria pode prevalecer" (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 230).

⁶⁵ Ao contrário, essa parece ser exatamente a tendência em M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 114-119.

⁶⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 122-123.

tinha em mente? Eis uma resposta abrangente desse último, novamente em relação à questão da dialética:

Em Platão há, aliás, um salto, uma solução de continuidade. A dialética prepara apenas a visão do bem, mas não leva necessariamente a ela: essa visão é uma espécie de iluminação mística ou de êxtase (cf. a Carta VII). Talvez a visão seja silenciosa, e o bem inefável (caso em que Platão seria um místico). Seja como for, ela é mais que – e diferente de – uma integração do conjunto do movimento dialético do pensamento: é uma intuição *sui generis*. Sob o aspecto objetivo, o Deus ou o Um é algo diferente da totalidade do real: ele está *além* do Ser; é um Deus *transcendente*. Platão é decerto um teólogo⁶⁷.

Também em virtude dos argumentos anteriores, prova-se como o Hegel de Kojève não fizera mais do que laicizar o mesmo modelo teológico aqui pressuposto, leitura que permitiu ao russo resolver “hegelianamente” aquele persistente paradoxo existencial do qual Kierkegaard havia falado – e, sob falsas aparências, a filosofia heideggeriana (da qual, não por acaso, Kojève se distanciou de forma gradual)⁶⁸. Não se deve subestimar o fato de que pensamento platônico, na *Lógica filosófica*, fora introduzido também em relação à categoria de *Deus* – quando Weil parecia pressupor precisamente o platonismo defendido por Kojève:

Se existe (...) um platonismo acentuado em toda a civilização moderna, se o Renascimento é, no sentido mais literal, um renascimento de Platão, é porque Platão é o filósofo do sentimento. O amor está no centro de seu sistema (...). Para o próprio Platão, o sentimento e só ele é o alicerce da filosofia, e não é por capricho que ele se recusa a comunicar a verdade por tratados e exposições

⁶⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 431, nota 4. Sobre o teísmo de Platão – embora ainda devotado à identificação de um sentido último da história – cf. também A. KOJÈVE, “Gaston Fessard S.J.: *Pax nostra* e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista?”, p. 139-147, em particular, p. 141.

⁶⁸ Veja-se *supra*, cap. II, § 2.1.1. Deve-se observar que em sua resenha dos dois livros de padre Fessard, Kojève escreveu: “Hegel e Marx, desenvolvendo sua ‘dialética’ e postulando o esquema histórico resultante, partem precisamente da impossibilidade, para eles e para o homem ‘moderno’, de admitir a existência desse Deus. E todos os seus esforços visam a substituir nesse homem ‘novo’ e através desse homem ‘novo’ o Deus já morto neles e por meio deles” (A. KOJÈVE, “Gaston Fessard S.J.: *Pax nostra* e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista?”, p. 140-141).

teóricas que só podem servir de introdução: o essencial, o acesso à verdade que está no fundo, não pode ser ensinado; a faísca é transmitida de homem a homem graças ao amor. Não surpreende, portanto, que ele reencontre as ideias do Deus criador, do Deus objeto de amor e, sobretudo, sujeito amoroso no qual o homem pode depositar uma confiança absoluta, do destino que expressa, no entanto, a escolha livre do homem, da ciência da natureza que busca reencontrar a lei divina, da eternidade que se opõe à duração infinita do tempo, da fórmula do mundo que se explicita no que é, da essência que é o fundamento da existência⁶⁹.

Como já vimos, também é verdade que Platão aceita uma tradição que “ele só pode aceitar, ele embora a julgue por uma medida transcendente”⁷⁰. Portanto, se Kojève considerava o filósofo grego um teólogo *tout court*, Weil traçou no estrato mais profundo da filosofia de Platão “sua atitude de homem crente”⁷¹. Daí, uma das diferenças substanciais com o realismo aristotélico:

A essência que é dada por uma visão transcendente, para além de toda reflexão teórica, está presente em seu sentimento, e é essa presença do Ser que fala ao sentimento do homem *moderno* por meio do mito e por seu intermédio. Por isso, sua influência – fora aquela por ele exercida sobre a física moderna – foi tanto maior quanto mais difusa e menos ligada a teses determinadas: os platônicos quase não são encontrados entre os intérpretes de Platão que se empenham laboriosamente em conciliar suas “contradições”: não foi por acaso que a ciência de Aristóteles se impôs a toda uma época e que não houve escola de Platão, exceto por equívoco. Para criá-la, seria preciso uma religião positiva, e Platão não quis criá-la⁷².

Salvaguardadas para as intrincadas misturas teóricas em jogo, como as tentativas de fundar novas pseudoteologias, Weil deixou claro que para Hegel “agir” não significa de fato “criar negativamente”. Isso já foi apontado em termos

⁶⁹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 269, nota 4.

⁷⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 269, nota 4.

⁷¹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 269, nota 4.

⁷² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 269, nota 4. Platão, em suma, ao contrário de Kojève, “não ficou na categoria de Deus” (E. *Lógica da filosofia*, p. 189, nota 4). É evidente, pelo menos a partir da passagem lembrada aqui, como insiste a influência do Platão de Koyré.

diferentes: a liberdade pode tornar-se progressivamente consciente de si mesma e de seus próprios fins apenas dentro dos limites essenciais nos quais ela mesma pode ser exercida de maneira efetiva. Nesse sentido, o agir humano e finito jamais poderia prescindir daqueles contextos determinados que necessariamente *condicionam* sua própria razão de ser. Compreender a verdadeira relação dialética entre subjetividade e objetividade significa, então, descobrir o caráter autenticamente efetivo do real. O conteúdo da liberdade, que a princípio é percebido apenas de forma silenciosa, pode ser apreendido em sua objetividade somente no seu desenvolvimento no curso da experiência histórica concreta. E esse conteúdo, em detrimento de qualquer perspectiva essencialmente teológica, nunca pode ser hipostasiado e predeterminado – permanecendo, ao contrário, vinculado àquelas configurações estruturais do Espírito marcadas pela contradição real (portanto, compreensíveis apenas à luz deste ou daquele discurso particular)⁷³. Weil oferece outra confirmação desse fato:

Esse *desenvolvimento* (de algo que de início é envolvido) se faz, igualmente como em todo lugar, pela dialética fundamental da linguagem e da realidade: a vontade, inconsciente de sua natureza de pura negatividade, age sobre o dado transformando-o, em vista de uma satisfação da qual ela não fixa o conteúdo senão *se desenvolvendo*. A história humana só pode ser concebida como devir de uma liberdade fundamental, mas nesse fundamento e a partir dele ela só se torna compreensível no momento em que o trabalho e as lutas da realidade produziram, historicamente, o conceito (subjetivo) da liberdade: o homem não pensa a liberdade antes de tê-la realizado, pelo menos em parte⁷⁴.

Esse resultado só se revelará em sua verdade quando o sistema hegeliano chegar à sua realização: à compreensão total da contradição e da particularidade concreta, enquanto liberdade-negatividade. É o que foi mostrado de forma decididamente problemática na categoria hegeliano-weiliana do *Absoluto*.

⁷³ Somente à luz dos ἐνδοξα, Aristóteles teria dito.

⁷⁴ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 104.

3.4 Necessidade e não necessidade do Saber absoluto

“O homem que não se contenta em expressar-se no conflito como imagem, mas volta-se para o conflito a fim de apreendê-lo em sua universalidade concreta, chega ao discurso único e absolutamente coerente no qual ele desaparece como personalidade: é o pensamento que existe ao pensar a si próprio, o Absoluto”⁷⁵. O momento da *Personalidade* é compreendido e integrado no discurso absolutamente coerente e eminentemente sistemático⁷⁶. Nesse sentido, é preciso dizer que, nas páginas dedicadas ao *Absoluto*, o autor fez referência explícita à *Fenomenologia do espírito*, relembrando os resultados a que a obra havia chegado em seu quarto capítulo – uma leitura, como já mencionado, ainda marcada por ecos kojévianos específicos. Tratava-se, de fato, de apreender mais uma vez o significado último da luta de morte por reconhecimento, aquela que havia dado lugar às figuras do escravo e do senhor⁷⁷. Se este último, na perspectiva weiliana, era “personalidade sem o saber”⁷⁸ – já que quem desfruta o faz apenas “por seu escravo, porque é este que se volta para o discurso”⁷⁹ – a consciência servil, por outro lado, sente ser “personalidade (no fundo) sem sê-lo realmente”⁸⁰. É o servo-escravo, portanto, que se volta para o discurso, uma vez que é impelido concreta e materialmente a exercer sua própria negatividade:

A infelicidade do homem, desde que ele abandonou a inocência da *certeza*, foi a de sempre ter tido um *outro*. Ele foi sujeito porque se viu diante de algo que o limitava e o obrigava a se definir. Não se satisfaz, porque seu discurso individual nunca foi universal, nem podia vir a sê-lo. À frente dele havia o Ser, o pensamento, a transcendência, o *outro* dele, que ele compreendia de acordo com as diferentes

⁷⁵ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 449.

⁷⁶ Cf. a respeito F. VALENTINI, “L'Assoluto nella *Logique de la philosophie*”, p. 138.

⁷⁷ Como já emergiu da análise de seu vocabulário, Weil também fala constantemente de “escravos” e não de “servos”, inserindo-se, assim, de forma crítica na esteira daquela senda hegeliano-marxiana muito particular, que com certeza encontra Kojève entre seus progenitores. Sobre essa questão terminológica e conceitual, veja-se S. BUCK-MORSS, “Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804”. In: R. CAGLIERO; F. RONZON (org.). *Spettri di Haiti*. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano. Verona: Ombre Corte, 2002, p. 21-59. A esse respeito, veja-se ainda R. BODEI, “I servi e i padroni di Haiti”, em *Il Sole 24 Ore*, 28/02/2010; E. ALESSANDRONI, *Potenza ed eclissi di un sistema*, p. 73-79.

⁷⁸ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 456.

⁷⁹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 456.

⁸⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 456.

categorias, que ele tentava reduzir a si mesmo ou ao qual tentava se reduzir. No entanto, quanto mais ele falava da unidade, mais se distanciava dela⁸¹.

O indivíduo insatisfeito, infeliz, dividido entre si mesmo e o outro de si mesmo, descobre ser o conflito, e nisso a *Personalidade* tinha razão. Mas no momento em que a estrutura fundamental desse conflito é apreendida pelo discurso coerente, uma vez que a *Personalidade* quis *falar* sobre ele, a contradição chega à sua própria obliteração e, assim, é dialeticamente superada no Pensamento que agora sabe que é o Ser: "O *homem* compreende (contém) a personalidade" – a particularidade concreta que queria ser imediatamente universal – "o homem é o pensamento, e o pensamento é o Ser. A nova atitude é alcançada. Já não é necessário buscar como o homem e o Ser se encontram: eles são *um* no discurso. O que precisa ser não explicado, mas explicitado, é essa unidade como unidade dos conflitos em sua totalidade"⁸².

Uma unidade não se dá imediatamente, mas é alcançada por meio do trabalho do negativo, capaz de apreender o Ser que se revela como Pensamento do e no tempo: "O homem, poder-se-ia dizer, sempre começa sendo indivíduo, mas o indivíduo nem sempre acaba sabendo que é homem; ele é sempre livre, ele nem sempre está ciente disso. Mas também essa ausência de humanidade, essa ignorância, esse não pensamento estão no pensamento e só existem nele"⁸³. O ser, portanto, é o "Devir em

⁸¹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 453. A categoria *Certeza*, que segue a categoria *O verdadeiro e o falso*, afirma: "A negação é compreendida como o ser da verdade: o verdadeiro nega o falso. O verdadeiro é o que nega, mas não sofre a negação. Por isso, o verdadeiro é o conteúdo da vida, o essencial positivo, e o homem vive na *certeza*" (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 157).

⁸² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 453. Desse ponto de vista, a personalidade "é, com efeito, *crise*, mas ela é crise do mundo. A imagem não é um mito, uma invenção da personalidade, mas imagem num mundo coerente. O apelo da personalidade é autêntico; mas só o é porque se relaciona à totalidade dos apelos pessoais e porque se realiza no interior do discurso humano, discurso *uno* porque formado pela totalidade dos apelos que recusam o discurso uno. O conflito rejeita o pensamento: eis por que ele deve ser pensado, e também, por mais paradoxal que isso pareça, por que ele pode ser pensado. A personalidade se pretende indivíduo e se pretende incompreensível: é assim que ela constrói o *homem* que é a compreensão absoluta, compreendedora e compreendida. Existe coerência, eis o que diz a nova atitude, coerência absoluta num mundo absolutamente coerente" (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 451-452).

⁸³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 454. Novamente: "o homem que se eleva ao pensamento, que, como ser universal, pensa o indivíduo que ele é apenas porque o pensa, dá o salto que leva da individualidade para a liberdade. O indivíduo é limitado, ele é *negado* por aquilo que não é ele: para o *Todo*, não existe *outro*. Mas para que isso apareça, é necessário que o '*não*' seja pronunciado [...]. O indivíduo é animal, ele faz parte da natureza e, nesse papel, ele sofre a negação como todo animal. Mas a essa negação, o homem opõe sua *negatividade*. Não se contenta com seu ser tal como o encontra, esse ser que está no *outro*. Não se atém à sua condição, não quer viver pela natureza e na natureza, como nela vivem o boi e o lobo: ele a transforma [*transforme*]" (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 455).

sua totalidade" explicitado pelo e para o Pensamento⁸⁴. Neste contexto, porém, essas considerações weilianas servem apenas como introdução, já que "não nos ocupamos aqui com esse devir". A *Fenomenologia do espírito* de Hegel, de fato, "a isso se dedica", um "grande livro", não sem "limites", ao qual "podemos nos contentar em remeter o leitor"⁸⁵. A questão que importava trazer à tona em virtude dos resultados do Saber Absoluto era evidentemente outra, tratava-se, antes, de perguntar sobre a possibilidade de se pensar o desenvolvimento dialético de um novo discurso filosófico *depois do Absoluto*. Não podemos esquecer que, para Weil, o Saber Absoluto hegeliano realiza, no *discurso*, a unidade entre pensamento e vida, entre sujeito e objeto, enquanto revelação do Espírito que se compreende como tal no homem. Não obstante, o intérprete volta a se perguntar: para quem é realmente essa reconciliação, esse reencontro na coisalidade, reconciliação que deixou de ser estranha e alienante [*Entfremdung*] a partir do momento em que se compreendeu que o Ser é o Pensamento, que a história do Ser é a história do homem?

Isso nos leva de volta ao problema já mencionado em relação à exegese kojéviana: o da *dedução* lógico-necessária dos momentos apresentados pelo sistema em sua totalidade. Para Weil, não há dúvida: "essa dedução da atitude no absoluto é possível apenas se aquele que a deduziu já a alcançou e aí se mantém; ele a deduziu para os outros que ainda não chegaram lá, não para si próprio"⁸⁶. Problematicando um aspecto essencial do pensamento hegeliano traçado por Kojève, Weil procurava explicá-lo de uma maneira diferente – indo além das suposições kojévianas extraídas exclusivamente da *Fenomenologia do espírito*. Sobretudo porque "se a *Fenomenologia* fosse tudo, por que Hegel teria escrito a *Enciclopédia*?"⁸⁷ – em outras palavras, por que Hegel quis recomeçar da dimensão purificada da *théoria* e não daquela na qual a experiência finita da particularidade estava inserida? É evidente que esse processo de reconciliação, esse reconhecimento da efetividade do devir do pensamento e da

⁸⁴ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 454. Segue-se que: "[O Ser] se pensa no homem, isto é, a história do homem é a história do próprio Ser. Nenhum passo foi dado em vão, toda oposição, toda contradição, toda luta eram apenas as iniciativas nas quais o Ser se desdobrava, dobra após dobra, para se compreender como Espírito, nas quais o Espírito penetrava, camada após camada, o *outro* para aí se dar vida e realidade" (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, 461-462).

⁸⁵ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 456-457.

⁸⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 457.

⁸⁷ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 457, nota 2.

realidade, é descoberto em seu caráter necessário apenas no *fim*, quando o homem toma consciência de ter “sofrido a totalidade das negações e exercido sua negatividade totalmente”, com a condição de ser “o *devir* em sua totalidade”⁸⁸.

Em suma, o verdadeiro é o resultado, é o todo que mostrou sua significativa extrusão dentro do mesmo processo histórico-experiencial da consciência e do Espírito, assim compreendido pelo homem que se eleva à universalidade concreta: “O homem que deduz o absoluto, repitamo-lo, o deduz porque lá chegou. Desfez-se de sua individualidade, visto que se compreendeu como individualidade”⁸⁹. O homem, “negatividade total”, é “o fim da individualidade: nele, o Todo – quer seja chamado de mundo, de história ou de Deus – se encontra e se olha, assim encontrando a paz e oferecendo-a”⁹⁰. Em seguida, uma conclusão ainda em tom kojéviano: “Para o homem, tudo que é individual é *produto*; tudo é a fonte de tudo, decorre de tudo e aí desaparece. Mas esse movimento é o repouso do Absoluto em si mesmo, discurso infinito e fechado em si mesmo do qual o homem é sua voz e o ouvido. Aquele que vive no Absoluto vive em Deus”⁹¹. Trata-se aqui – *para* o discurso – da remoção da particularidade, da superação da liberdade imediata que se pretendia puro arbítrio:

O indivíduo que recusa essa morte da individualidade não alcançará essa vida e nenhum argumento, nenhum chamado poderá persuadi-lo a ir a esse sacrifício: existe mediação para tudo, exceto para o salto [*saut*] do finito ao infinito, do relativo ao absoluto. O indivíduo nele se joga, [*s’y jette*], e só então começa o esforço no qual o absoluto se explicita. Se ele não ousar [*n’ose*], ou melhor, se não ousou [*s’il n’a pas osé*], ficará surdo e mudo para sempre. O discurso não terá sentido para ele, porque ele busca um sentido *para ele* [*pour lui*], ao passo que o sentido é, e não é para ele mais do que para um outro (...). O indivíduo *fala*, e ao falar ele já não é indivíduo, é homem. O que nele era mortal foi devorado pelo fogo do discurso, na fornalha da negatividade, que produz eternamente o que ela devora, devora eternamente o que produz⁹².

⁸⁸ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 457.

⁸⁹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 458.

⁹⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 458.

⁹¹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 458.

⁹² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 458-459.

Confirma-se, assim, como Weil quis desde o início tratar da relação teórica entre a *Fenomenologia do espírito* e a *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Principalmente porque, a *Enciclopédia*, na verdade, não retorna àquele início no finito peculiar à *Fenomenologia* – que deveria ser entendido como a primeira parte do sistema –, mas ao Ser em sua *logicidade*, para concluir-se com a visão do que é enquanto compreendido razoavelmente em sua essencialidade⁹³. No Hegel de Weil, por conseguinte, no momento culminante do *Absoluto*, a infelicidade continua sendo “infelicidade do particular, a catástrofe, a do indivíduo: no discurso elas deixaram de ser absolutas. São acidentes da particularidade contra os quais a particularidade se defende e se previne pelo raciocínio, dos quais ela se consola pelo sentimento. A filosofia não se ocupa com isso, exceto para dizer à particularidade que não pode haver coerência para a particularidade [...]. O que ela faz é deixar falar a Razão que é”⁹⁴. Isso significa que “com a revelação do Absoluto, o raciocínio e o sentimento, o objeto e o sujeito desapareceram e já não existe *outro* [*il n'y a plus d'autre*]: ciência e liberdade já não se opõem, pois nessa ciência o Ser se sabe Razão e a Razão se sabe Ser. O círculo [*le cercle*] da reflexão foi percorrido [*est parcouru*], e o homem na totalidade de seu ser se reconheceu como o Ser em sua totalidade, como o des-envolvimento [*développement*] de Deus [*de Dieu*]”⁹⁵.

Aqui se trata, mais uma vez, do *cercle de la réflexion* – ao final do qual, para o homem que alcançou a categoria-atitude do *Absoluto*, o *Outro* desaparece como *Outro*. Assim, as ressonâncias kojévianas começam a se dissipar: “Agora o discurso já não é para o homem, ele é para si mesmo, absolutamente coerente, sem excluir a contradição, mas realizando-se nela: o *outro*, a violência, o transcendente entraram nele, visto que ele se reconheceu neles. A ciência não está no mundo; o Absoluto não

⁹³ A Parte I da *Enciclopédia* de Berlim é dedicada à “*Ciência da lógica*”, onde esta última “é a ciência da *ideia pura*, ou seja, da ideia no elemento abstrato do *pensar*” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 19, p. 31). Segundo o próprio tradutor [da edição italiana], essa seção é introduzida pelos “Preliminares” da obra, que em 1827 foram “aumentados para três vezes o tamanho da primeira edição da *Enciclopédia* (1817). Elas tomam, na exposição do sistema, o lugar anteriormente ocupado pela *Fenomenologia do espírito* (cf. § 25). O fato de serem prefixados à *Lógica*, e não às três partes do sistema, confirma o lugar privilegiado que a *Lógica* ocupa no sistema de Hegel, que é, afinal de contas, toda a filosofia” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 19, p. 31).

⁹⁴ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 474.

⁹⁵ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 471.

é separado (*absolutus*) de um resto, ele é Tudo"⁹⁶. Além disso, fica mais uma vez claro como aqui o autor se referia aos resultados expostos na *Enciclopédia das ciências filosóficas* e não aos conteúdos da *Fenomenologia do espírito* – ao contrário da leitura kojéviana (com certeza pressuposta por Weil) em relação a Deus e à religião, elementos que acabariam substituídos, respectivamente, pelo *sábio* e pelo *antropoteísmo*⁹⁷. O referido retorno ao pensamento aristotélico – e para o qual aqui “o pensamento e o pensado se identificam” – sela, assim, a verdadeira reconciliação que se dá na *théoria*, na visão razoável do que É. Isso é confirmado pelo fato de que, ao mostrar o desenvolvimento daquela ciência hegeliana revelada no Saber absoluto, Weil quis remeter aos momentos da Ética, da Arte e da Religião:

A ciência verdadeira não acrescenta nada, portanto, à realidade; ela é o saber absoluto no qual a Razão realizada se sabe Razão realizada. Ela não serve para contentar o homem, para propiciar-lhe a satisfação: se a particularidade opta [*opte*] pelo discurso, ela só pode apreender aí uma única coisa, a saber, que ela optou [*a opté*], *em si*, pelo Absoluto, e que como particularidade ela desaparece no universal. Ela pode aí apreender – e é a mesma coisa – que ela já não precisa do raciocínio para construir [*se bâtir*] para si um mundo humano: o mundo humano existe e, além disso, existe para ele em sua vida ativa de todos os dias, sua vida de membro da sociedade e do Estado; mesmo seu sentimento é reconhecido, expresso, e até realizado na comunidade da organização religiosa; sua individualidade natural entrou no universal por intermédio da família, seu valor subjetivo e único foi imposto por ela mesma aos outros na arte – para viver ela só precisa viver, só precisa agir em seu lugar nesse mundo que é a Razão, sem se deixar extraviar pelo sentimento revoltado, que só é justo num mundo não razoável. Que possa aí haver infelicidades para o indivíduo em sua particularidade, conflitos, e até catástrofes, isso não representa uma contradição, visto que ele é indivíduo conforme a natureza, particular na comunidade⁹⁸.

⁹⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 472.

⁹⁷ Cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §§ 572-577, p. 550-567.

⁹⁸ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 473-474.

Uma confirmação decisiva do que foi argumentado aqui é encontrada na segunda parte da *soutenance*, na qual já se postula a diferença substancial entre o espírito objetivo e o espírito absoluto: “A segunda [tese] é de natureza sistemática: lá onde Hegel esboça seu sistema em sua unidade, na *Encyclopédie*, o edifício não é coroado pela *Filosofia do direito* e do Estado, mas este último é seguido – e em Hegel isso significa: ele é superado [*dépassée*] – pela Arte, pela Religião e pela Filosofia. Se, portanto, as teses pelas quais Hegel é criticado, em particular a afirmação de que nada na realidade está acima do Estado e que esse é a presença real do Espírito, se encontram em sua obra, seu sentido não pode ser aquele que normalmente se atribui a elas”⁹⁹.

Portanto, a Razão está no mundo, o ponto de vista do *homem* que chegou ao Absoluto é capaz de discerni-la em sua efetividade, de compreender a unidade das contradições objetivas da realidade, apreendendo-as no discurso absolutamente coerente. Conclui-se, então, que

A história, portanto, chegou ao seu fim como história da filosofia e como história do homem; como história do homem porque o homem é livre: por sua ação, a particularidade se tornou para ela própria o que ela é em si mesma, particularidade no universal; como história da filosofia, porque o discurso se tornou coerente como universalidade do particular. *Tornou-se* – em ambos os sentidos: o mundo tem uma história, ele nada mais é do [que] essa história; mas essa história retornou ao seu início, ao Ser não histórico e, depois de se *tornar*, o Ser é: o papel da negatividade humana está terminado, daquela negatividade que foi representante do espírito contra a matéria, da subjetividade contra a objetividade, da vida contra a morte, da razão contra o absurdo, da lei contra a violência, do para-si contra o em-si – terminado porque sua vitória foi total: em si, o espírito é para si; ou, caso essas palavras sejam tomadas em seu verdadeiro sentido: a matéria é espírito, o espírito é

⁹⁹ WEIL, E. *Philosophie et réalité* 2, p. 244. À luz de tudo isso, Cazzaniga intuiu acertadamente quando defendeu que na *Lógica da filosofia*, “O *Absolu* é Hegel, é também o longo confronto com o hegelianismo neoplatônico da década de 1930 e aqui o confronto não é tanto com Koyré, a quem a obra é dedicada, mas com Kojève em suas diversas evoluções” (evoluções que, no entanto, não teriam mudado a abordagem teológica subjacente) (G. M. CAZZANIGA, “L’Azione di Eric Weil”, p. 279. Sobre a categoria do *Absoluto*, veja-se G. KIRSCHER, *La philosophie d’Eric Weil*, p. 290-300 (cf. em particular p. 295, nota 4, onde o intérprete comenta precisamente a relação Hegel-Kojève/Hegel-Weil).

matéria. A ciência nada mais é do que essa reconciliação do espírito consigo mesmo, presente no discurso coerente¹⁰⁰.

Presença que se realiza no discurso absolutamente coerente, que compreendeu o valor da negatividade e a esgotou em si, apreendendo sua radical determinação. Se para o Hegel de Weil há um fim para a história, esse se dá exclusivamente no nível *lógico-teórico*, podendo articular-se somente no terreno do próprio tempo – que, por sua vez, sanciona as suas condições e os limites de sua validade¹⁰¹. Além disso, Weil não fica indiferente aos exuberantes experimentos exegéticos realizados pelo *milieu* filosófico de sua época, tanto que só voltou a falar de Hegel depois de reconhecer o principal mérito de Kojève, desconsiderando suas distorções interpretativas: ter posto em primeiro plano a importância da realidade histórica e humana no pensamento hegeliano.

3.4.1 A “feliz contradição” de Hegel

Assim, a leitura hegeliana de Weil leva a um resultado diametralmente oposto ao de Kojève: Espírito objetivo e Espírito absoluto jamais poderiam ser confundidos um com o outro. Disso resulta que

¹⁰⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 474-475.

¹⁰¹ Na “Introdução” à *Lógica da filosofia*, Weil escreveu: “Todo sistema é o fim da história, de sua história [*de son histoire*], dessa história sem a qual ele não seria e que só se compreende nele como história sensata. Nesse sentido, a filosofia é eterna [*éternelle*] porque procura sempre a mesma coisa: compreensão – e é histórica porque o que importa não é o que ela encontra, mas por qual via ela o encontra, de qual ponto ela parte, em suma, qual é, historicamente, o homem que se põe em busca de coerência” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 124-125). Nas palavras de Valentini: “Então, fim da história? Certamente não em um sentido banal, como se fosse possível imaginar uma interrupção do tempo, mas certamente sim se considerarmos que toda filosofia, enquanto sistema (e a filosofia é sistema ou não é filosofia) representa o fim de sua história, ou seja, aquele acúmulo de experiências culturais que levaram àquela sistematização” (F. VALENTINI, “L’Assoluto nella *Logique de la philosophie*”, p. 138-139). Uma posição semelhante é a adotada por Vincenzo Vitiello, que, no entanto, não quer abandonar a ideia de um fundamento teológico do Ser: “O fim da história não deve esperar pelo momento último. A todo momento do tempo a história se ‘conclui’” (V. VITIELLO, “Storia Natura Redenzione (ovvero: la fine della storia e la nascita dello storicismo)”. *Il Centauro*, v. 13-14, 1985, p. 219-246. Matteo Vegetti deduz que, para o olhar especulativo, “a história termina com a remoção da oposição homem-natureza” e isso ocorre “somente com relação ao olhar especulativo” (M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 45, nota 19).

para a ciência da filosofia, todas as teses formam sua história, seu devir passado que ela vê em sua totalidade viva. A negação recíproca desses pontos de vista não os faz desaparecer num zero ou num infinito, um e outro limitados; faz que se elevem, até que, na *condição* o Ser seja determinado como em-si, na *consciência*, como o para-si, na *personalidade*, como o para-si que deve ser em-si até que, com o conflito compreendido, o Absoluto se mostre como ser-em-si-e-para-si que se sabe como tal¹⁰².

Compreende-se, assim, como não é possível de nenhum modo chegar à identificação, *em um nível político e histórico*, de um Estado universal e homogêneo que exista ou que tenha existido empiricamente. Em vez disso, “a essa história (que é ciência porque é total) corresponde, como sua contraparte, a gênese não histórica e intemporal do em-si, a ciência do Ser como tal”¹⁰³. Weil reitera: “Ontologia ou lógica, isso não é uma alternativa, pois o Ser é o discurso, o discurso é o Ser”¹⁰⁴ – não deixando mais espaço para qualquer ambiguidade dialético-dualista. Só neste ponto o autor explica de forma explícita como o movimento da *Ciência da lógica* poderia começar, dado que a relação entre teoria e realidade havia sido finalmente esclarecida. A *Lógica*, agora, poderia começar “tranquilamente pelo Ser, porque ela chegou ao Absoluto, onde o Ser é Espírito (...). O Ser é, ou seja, ele existe no discurso”; ele “se determina, portanto, e se determina pela exclusão de toda negação, de toda limitação, de toda determinação: ele é Nada, e o Nada, não se distinguindo do Ser, é assim Ser, funde-se nele sem, no entanto, se confundir com ele e, unido a ele, aparece como devir – devir que é como unidade e destruição mútuas do Ser e do Nada: Existência”¹⁰⁵. Em suma, o olhar especulativo consciente de si passa a reconhecer “o que é visto na medida em que se vê visto e vidente. O *conceito* é o Ser que se sabe Ser, que se coloca como Ser na natureza, que se concilia em sua realidade histórica com aquela existência que ele teve fora de si”¹⁰⁶. Trata-se, em última análise, do acesso consciente à *théoria*, que se encontra e se sabe como *théoria*. Deriva daí que, para a *Lógica da filosofia*, não foi de fato necessário refazer o caminho lógico-

¹⁰² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 475.

¹⁰³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 475.

¹⁰⁴ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 475.

¹⁰⁵ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 478.

¹⁰⁶ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 478. Cf. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, p. 51-71.

categorial revelado pela *Ciência da lógica*, pois “a exposição (uma exposição) do sistema está diante dos olhos de todos na *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel”¹⁰⁷.

A filosofia, enfim, se quer Saber absoluto. Todavia, Weil volta à questão em “A dialética hegeliana”: “qual é o preço que ela deve pagar para chegar a isso? Hegel o diz claramente: é preciso se livrar do accidental, do contingente, *do que acontece*”¹⁰⁸. Chega-se, assim, a um ponto crucial, à luz do qual se pode finalmente esclarecer por que o Weil da década de 1960 escreve ao amigo Massolo sobre uma “feliz contradição” do sistema hegeliano. Hegel, sempre que consegue prestar contas da realidade histórica e particular do seu presente, abandona a errônea convicção de que a estrutura do discurso absolutamente coerente possa coincidir totalmente com o estruturado, com a realidade concreta – além disso, essa ideia emerge já *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Pondo-se neste plano, Hegel teria visto com clareza que a filosofia não pode de fato se livrar do que acontece. No entanto, querendo mostrar o caráter universal e necessário do discurso filosófico absoluto, essencialmente lógico-categorial, Hegel acabou reafirmando a sua natureza puramente *metafísica* – embora repensada e renovada com relação àquela tematizada pelo mundo antigo¹⁰⁹. Parece, então, que Hegel não queria ver o fato de que a individualidade concreta ainda poderia ser capaz de se *revoltar* com

¹⁰⁷ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 478.

¹⁰⁸ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 130. Tradução modificada. Também neste caso, depois de cerca de vinte anos, Weil desenvolve um tema já posto no início da década de 1950 (sobre isto, cf. *supra*, cap. I, § 1.8.2).

¹⁰⁹ Na *Enciclopédia das ciências filosófica*, lemos o seguinte: “Segundo essas determinações, os pensamentos podem ser chamados primeiro *objetivos*. Entre eles há que contar-se também as formas que primeiro são estudadas na Lógica ordinária e costumam ser tomadas unicamente por formas *do* pensar consciente. A *lógica* coincide, pois com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir a *essencialidade das coisas*” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 24, p. 38). Aqui também Hegel se referiu à lição aristotélica: “Se Aristóteles exorta a manter-se *digno* de um tal comportamento [*Metafísica*, I, 2], a dignidade, que a consciência se confere, consiste justamente em fazer dissipar-se a opinião e suposição *particular*, e em deixar a *Coisa* dominar em si mesma” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 23, p. 38). (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 9; *Ética Nicomachea*, Bari: Laterza, 2009, 429-433). O fato é que, na metafísica reproposta por Hegel, as determinações do pensamento não podem mais ser consideradas, em sua abstração, “válidas por si mesmas e capazes de ser *predicados do verdadeiro*”. Além disso, essa metafísica pré-hegeliana “pressupunha, em geral, que o conhecimento do absoluto se poderia obter desta maneira: por *lhe serem atribuídos predicados*; e não examinava nem as determinações-de-entendimento segundo seu conteúdo e valor próprios, nem tampouco essa forma, a de determinar o absoluto pela atribuição de predicados” (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 28, p. 42).

conhecimento de causa contra o pensamento discursivo *enquanto tal*. Em suma, que essa individualidade pudesse se lançar conscientemente contra toda forma de redução de si mesma e de *sua* liberdade no sistema absolutamente abrangente – incapaz de lhe oferecer qualquer satisfação real.

A categoria do *Absoluto*, portanto, emerge em toda a sua problematicidade: “no plano do sistema, o sistema é irrefutável, visto que ele não está no plano da discussão; pode-se recusá-lo, mas então – falamos do raciocínio – é preciso calar-se; sejamos precisos: é preciso renunciar à coerência do discurso. A sequência mostrará o que significa essa decisão”¹¹⁰. Entretanto, na categoria do *Objeto*, foi revelado o plano metafísico no qual o discurso hegeliano permanece: “Categorias metafísicas: isto é, as categorias desenvolvidas pela metafísica para uso das ciências particulares”, eis o tema que está em questão aqui:

É nelas que se pensa habitualmente quando se fala em categorias: de Aristóteles (se não de Platão) até Hegel e além dele, compreende-se como categorias conceitos fundamentais que determinam as questões segundo as quais é preciso considerar, ou analisar, ou questionar tudo que é para saber o que é. São metafísicas nesse sentido de que só a ciência primeira, a do Ser como tal, pode fornecê-las; mas são essencialmente científicas em seu emprego; em outras palavras: elaboradas pela metafísica, elas não guiam esta última¹¹¹.

Deve-se acrescentar que Hegel reconhece “a diferença entre a *Lógica do Ser* (a das categorias metafísicas), a da *Essência* e a da *Realidade*, a última das quais deve, entre outras coisas, possibilitar a compreensão do sentido da primeira parte da lógica inteira, por conseguinte, das categorias metafísicas”¹¹². Precisamente por

¹¹⁰ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 479. São esses os pressupostos que, na *Lógica da filosofia*, dão origem às já mencionadas categorias da *Obra* e do *Finito*, categorias da violência (primeira) e da revolta. A categoria da *Discussão*, por sua vez, segue a da *Certeza*: “A certeza só pode afirmar seu conteúdo contra outra certeza pela destruição violenta desta última. Onde quer que o emprego da violência esteja excluído, os homens regulam sua vida em comum por meio da linguagem formalmente una: eles *discutem*” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 175).

¹¹¹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 212, nota 1. O *Objeto*, então, supera dialeticamente a *Discussão*: “A discussão nunca se conclui, mas a atividade do homem não se interrompe para aguardar sua conclusão. Assim, a discussão se mostra ao homem como um jogo que só pode adquirir um valor deixando-se guiar por algo independente da linguagem formal, pelo *objeto*” (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 201).

¹¹² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 212, nota 1.

essas razões, Weil quis elaborar categorias eminentemente filosóficas diante da possibilidade real da recusa do Pensamento, para revelar, antes, a *não* necessidade do discurso razoável. Compreende-se, então, como a "*primeira filosofia*" não pudesse mais consistir em uma "teoria do Ser", mas no "desenvolvimento do *logos* – do discurso, para ele próprio e por ele próprio, na realidade da existência humana –, que se compreende em suas realizações na medida em que *quer* se compreender". Ela "não é ontologia, ela é lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, dos discursos que formam o discurso em sua unidade" ¹¹³. Para compreender os aspectos essenciais que permitem a Weil discernir essa suposta contradição hegeliana, não podemos eludir esses pressupostos. Com efeito, o autor deu uma explicação exaustiva dessas teorias em uma conferência realizada em 26 de janeiro de 1963 na Sorbonne. Estavam presentes, entre outros, Jean Wahl, padre Fessard, Paul Ricoeur e Raymond Polin. Foi precisamente este último que lhe perguntou como seria possível distinguir com clareza seu pensamento do pensamento propriamente hegeliano – dada a estrutura teórica da *Lógica da filosofia*. Weil explicou:

É uma questão um pouco indiscreta! Mas acredito que, no presente caso, é muito simples de responder. Afirmei nessa exposição que não há saber absoluto. Isso me parece uma distinção bastante radical. Há uma ideia do saber absoluto [*il y a une idée du savoir absolu*], mas não há saber absoluto, quer dizer, a filosofia permanece sempre filosofar¹¹⁴.

Neste ponto, Polin insistiu: "Há um problema que se coloca: saber como podem se manter as estruturas de um pensamento hegeliano sem o quadro do pensamento hegeliano, renunciando à necessidade imanente de um devir"¹¹⁵. Ao que Weil rebate fazendo emergir o sentido mais vinculante de suas teses pós-hegelianas:

¹¹³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 105. Em "Idée par la Logique de la philosophie", Weil escreveu: "A lógica não pode ser uma teoria do ser, porque o ser não é nem pensado nem pensamento. O ser é o excedente da discussão, um resíduo sobre o qual já não se discute - até agora?" (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 228. Nesta ótica, todo o sistema hegeliano teria acabado por propor, pelo contrário, uma verdadeira "metafísica do sentido". Cf. a este propósito M. BARALE, *Ermeneutica e morale*, p. 41-42.

¹¹⁴ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 224.

¹¹⁵ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 224.

Evidentemente, poderia responder, mas seria apenas uma resposta aparente (...) não me cabe responder no lugar de Hegel. Mas talvez possa responder em meu próprio nome: acredito, de fato, que existe uma estrutura do discurso. Mas é uma estrutura, e a estrutura – tê-la negligenciado, está aí o erro hegeliano, do qual se livra sempre que trabalha no concreto [*toujours lorsqu'il travaille dans le concret*] – não coincide jamais com o estruturado¹¹⁶.

Mais adiante, na discussão, Weil teve de voltar a enfatizar a diferença entre *Wirklichkeit* e *Dasein*, já tematizada na década de 1950 em *Hegel e o Estado*:

Mesmo na sua *Lógica* Hegel é obrigado a distinguir entre *Wirklichkeit* e *Dasein*, e a declarar que o conceito não pode penetrar a casca exterior. De fato, quando trabalha sobre o conceito, acredito que ele não mantém, de modo algum, a pretensão [*prétention*] do saber absoluto. O saber absoluto é um saber da estrutura e não do estruturado. O estruturado é inesgotável [*inépuisable*]. Ele o chama *schlechte Wirklichkeit*, mas porque considerá-lo *schlechte*, não é menos real¹¹⁷.

Esclarece-se, assim, de forma definitiva o sentido do que Weil confiara a Arturo Massolo em 1965: por um lado, Hegel, ao trabalhar sobre o concreto, não pretende chegar a um saber absolutamente abrangente, lógico, necessário, essencialmente dedutivo – caindo, desse modo, em uma *contradiction* definida como *heureuse*; por outro lado, explica-se por que o intérprete quis falar de um *retournement* entre as categorias da *Fenomenologia do espírito* e as da *Filosofia do Direito*: é, de fato, a *Fenomenologia*, uma obra não isenta de limites, criticada pelo próprio Hegel, que acreditou ter chegado ao “fim da história”, ao “império mundial do espírito” – que acabou sancionando, como consequência, a total assimilação do estruturado pela estrutura do discurso absolutamente coerente¹¹⁸. Há outro elemento fundamental

¹¹⁶ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 224.

¹¹⁷ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 225. Veja-se também G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, p. 144.

¹¹⁸ Já vimos como Weil pretendia tanto aceitar quanto superar esse resultado “kojeviano”. Sobre a natureza problemática da *Fenomenologia*, veja-se a famosa carta que Hegel enviou a Schelling em 1º de maio de 1807: “Meu texto está finalmente terminado; mas na entrega das cópias aos amigos ocorre a mesma confusão infeliz [*unselige Verwirrung*] que reinou sobre todo o processo editorial e

que o exegeta já havia explicitado em 1963 na Sorbonne: em suas conclusões, o saber absoluto tinha de ser incluído na forma de uma *ideia*. Eis o tema eminentemente pós-hegeliano que Weil queria introduzir no debate filosófico de sua época. Neste cenário interpretativo, um novo elemento programático surge, pois a "ideia" do saber absoluto não pode ser, de forma alguma, levada a algum tipo de instância platônica. Em vez disso, ela deveria permanecer como um princípio regulador de derivação autenticamente kantiana¹¹⁹. Naquela mesma ocasião, o autor pode elucidar o seguinte:

devo dizer que, em meu texto, não queria falar sobre as condições de um discurso materialmente coerente. Acredito ter falado o tempo inteiro sobre a busca de um tal discurso coerente. O discurso coerente, se eu posso citar um autor muito em voga hoje, um certo Emmanuel Kant, é uma ideia. O discurso coerente não é exaustivo, e os discursos exaustivos, que talvez existam, se caracterizam como limitados, mas não coerentes entre si (...). Se deve ser um discurso materialmente exaustivo, seria um contrassenso: seria um discurso divino; ora, Deus e discursivo, não vão muito bem juntos, sempre se disse. Ou queremos falar de um discurso humano, então o discurso absolutamente coerente tem sua condição necessária e suficiente na vontade de coerência, mas é uma vontade que, como vontade infinita de um ser finito, nunca encontra seu termo no finito¹²⁰.

Considerando a distância *agora* clara do hegelianismo de Kojève, é crucial sublinhar que, para Weil, o problema fundamental da filosofia havia sofrido uma

tipográfico, bem como, em parte, sobre a própria composição" (em V. CICERO, "Tema, metodo e configurazione speculativa nella *Fenomenologia dello spirito* hegeliana". *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, p. 18). É bem sabido que Hegel esperava uma segunda edição da obra, na qual a primeira parte do título – *Sistema da ciência* – não mais deveria aparecer. Essa edição, no entanto, nunca viu a luz do dia. Não se deve esquecer que, já em 16 de janeiro de 1807, Hegel enviou outra carta a seu amigo Niethammer, escrevendo: "Em uma segunda edição a ser publicada em breve – *si diis placet?!* – tudo terá de ser melhorado, e assim eu me consolo e consolo os outros" (em V. CICERO, "Tema, metodo e configurazione speculativa nella *Fenomenologia dello spirito* hegeliana". *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, p. 22).

¹¹⁹ Isso não significa de forma alguma abandonar o caminho traçado por Hegel. Weil, afinal, já em *Idées pour la Logique de la philosophie*, havia intuído o caminho pós-hegeliano que a *Lógica da filosofia* deveria seguir: "Um dos processos mais importantes da filosofia é a formalização (Passamos do objeto ao *tode ti*, da alma ao eu transcendental etc. – melhor exemplo: método de Kant e dialética de Hegel)" (E. WEIL, *Philosophie et réalité* 2, p. 227).

¹²⁰ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 217.

mudança irreversível, algo que a *Lógica da filosofia* já havia discernido. De fato, depois de Hegel, já não basta compreender o verdadeiro fundamento dos conflitos históricos considerados como um todo – já havia sido demonstrado que a contradição, em sua objetividade, poderia muito bem ser assimilada e apreendida pelo discurso-uno; era necessário agora reconhecer o outro lado da violência, confrontar filosoficamente a rejeição concreta da Razão enquanto Razão. Apreender, portanto, a natureza dessa rejeição consciente de um saber que se pretendia absoluto e que, no plano da elaboração teórica, negligenciara a problematicidade da ação humana – o infindável e radical exercício da liberdade-negatividade do indivíduo. Assim, à luz dos resultados onto-lógicos revelados, a principal contradição de Hegel desvelou um fato determinante, que levou Weil a se perguntar: “é possível considerar a relação entre experiência histórica (e concretamente, cientificamente empírica) e dialética enquanto ‘pensamento de Deus antes da criação do mundo’”; não seria, em todo caso, “o criado que constitui tanto o ponto de partida como o ponto de chegada da filosofia, que permaneceria, mesmo que terminasse no Absoluto e na união (aristotélica) com o *Noûs*, atividade do ser finito?”¹²¹. Em outras palavras:

Dito de outro modo, e para dizê-lo na linguagem da moda, não é o estruturado que nos interessa, e a estrutura não nos concerne somente na medida em que ilumina o estruturado? Ou, finalmente, para formular o problema ainda de maneira diferente, o Sistema não deveria proceder pela via de reflexão regressiva (transcendental-analítica), em vez de se apresentar como dedutivo?¹²²

Weil se detém neste ponto. No entanto, a *Lógica da filosofia*, cerca de vinte anos antes, já havia reconhecido o problema essencial da revolta persistente e consciente da particularidade concreta contra o discurso razoável. Portanto, as perguntas eram ainda: como conseguir compreender aquilo que constantemente

¹²¹ E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 131. Tradução modificada. Aqui, Weil pensava com certeza nesta passagem da *Ciência da lógica*: “Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist” (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, p. 44).

¹²² E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 131.

refuta a (suposta) necessidade da própria compreensão? Como apreender o que não quer compreender e que se mostra, à filosofia, como violência pura? É nesse nível que, para Weil, retorna toda a importância do pensamento político de Marx como "*Hegel aufgehoben*": afinal, era ainda a questão de realizar aquele reino de liberdade, o império mundial do espírito, por meio da resolução de contradições objetivas que o Estado hegeliano não conseguiu resolver no plano da práxis política (o terreno da violência primeira). Não surpreende, assim, o conteúdo da carta de Weil a Massolo de 24 de abril de 1965, na qual se reconhece também a importância do binômio *Entfremdung/Entäußerung* tanto em Hegel quanto em Marx¹²³. Esse binômio

não é apenas uma das chaves para a Fenomenologia, é também uma chave para Marx, embora Marx (talvez!) tenha sido menos circunspecto do que Hegel, pensando, conscientemente em sua juventude, de maneira subconsciente por toda a sua vida, que poderia haver uma reconciliação absoluta, uma *Befriedigung* total e absoluta do homem como indivíduo – o que Hegel, em minha opinião, com sua tese da inadequação do indivíduo ao conceito, não parece ter jamais pressuposto¹²⁴.

¹²³ Retornando a um tema crucial da filosofia hegeliana que Lukács já havia reconhecido em 1948, em *O jovem Hegel* (como visto no capítulo I), aqui Weil fez referência explícita a uma das distinções fundamentais apresentadas na *Fenomenologia do espírito*, aquela entre alienação como *Entfremdung* (estranhamento) e alienação como *Entäußerung* (extrusão). Uma questão que, no contexto dos estudos hegelianos na Itália, foi precisamente investigada por Arturo Massolo. Que, muito provavelmente, nos mesmos meses em que manteve essa correspondência com Weil, já estava preparando a sua "*Entäusserung*" – "*Entfremdung*" na *Fenomenologia do Espírito*, por ocasião do congresso hegeliano em Urbino, realizado entre 25 e 28 de setembro de 1965 – e do qual Weil também participou com "Hegel et nous" (E. WEIL, *Hegel e nós*, p. 35-44). O ensaio de Massolo foi publicado posteriormente em *Aut-Aut* (n. 91, 1966), no qual lemos: "*Entäußerung* é absolutamente diferente de *Entfremdung*, na verdade é o seu oposto, um oposto que em sua simplicidade parece coincidir com o que Hegel chama de diferença absoluta" (A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*. Firenze: Vellecchi, 1973, p. 199). Sobre esse tema, veja-se E. ALESSANDRONI, *Potenza ed eclissi di un sistema*, p. 99-100. De todo modo, é bastante provável que as influências, as trocas e as comparações mútuas entre Massolo e Weil tenham contribuído muito para o sucesso desse empreendimento teórico – como visto, em suas traduções francesas de textos hegelianos, Weil fez a mesma distinção entre *Entfremdung* e *Entäußerung*, traduzindo a primeira simplesmente como *aliénation* e a segunda como *extériorisation*. Já Kojève, durante os seminários hegelianos observou a diferença conceitual entre *Entfremdung* e *Entäußerung* na *Fenomenologia* (cf., por exemplo, A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 117, 118, 415). O próprio Vincenzo Cícero, do qual sigo a tradução italiana da *Phänomenologie*, quis verter os dois termos em questão com "*estraniazione*" [estranhamento] (*Entfremdung*) e com "*esteriorizzazione*" [extrusão] (*Entäußerung*).

¹²⁴ E. Weil para A. Massolo, 24 de abril de 1965. Em suma, em meados da década de 1960, Weil parecia estar convencido de que Hegel *nunca* havia realmente acreditado que se pudesse alcançar a reconciliação histórica entre sujeito e objeto, entre teoria e realidade de forma definitiva e absoluta.

Na verdade, o *fin de l'histoire* permaneceu como uma instância estritamente marxiana, que deveria ser ainda alcançada, não sem antes confrontar a rejeição concreta da Razão no terreno da história: eis a verdadeira "ideia reguladora" que continuava a prospectar aquele reino realizado dos fins e da liberdade e cujos conteúdos reais não poderiam ser determinados de antemão¹²⁵.

3.5 Resultados kojévianos

Por sua vez, Kojève, respondendo às críticas de Tran-Duc Thao, parecia perceber quanto o caráter lógico, necessário e dedutivo dos momentos da *Fenomenologia* poderia levar a implicações teóricas e práticas extremamente problemáticas. De fato, como compreender o processo experiencial e finito da (auto)consciência? Nas Lições hegelianas de 1938-1939, Kojève concluiu: "(...) observando com atenção, vê-se que Hegel pressupõe um pouco mais que a mera existência da consciência-de-si. Supõe que essa consciência-de-si tende naturalmente, espontaneamente, a estender-se, a ampliar-se, a propagar-se através de todo o domínio da realidade dada ao homem e no homem"¹²⁶. De fato, para o exegeta, o movimento dialético revelado pela *Fenomenologia do espírito* ocorre sempre segundo este esquema: "uma situação A constituiu-se, e Hegel a descreve; depois, ele diz que, uma vez dada essa situação, o homem que a realiza também deve ele mesmo *necessariamente* tomar *consciência* dela, enfim, mostra como a situação A muda em *consequência dessa tomada de consciência* e se transforma em uma situação nova B; e assim por diante"¹²⁷. Não obstante, o autor reitera:

É possível que a tomada de consciência em questão seja muito menos necessária, menos natural, menos universal do que pensa Hegel. É possível que, no caso normal, o homem, mesmo consciente *de si*, se oponha a uma *extensão*

¹²⁵ Veja-se o que Weil escreveu tanto na categoria marxiana da *Ação* (E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 555-582) e em um texto de 1970 dedicado precisamente ao tema do "fim da história" (E. WEIL, *Philosophie et réalité I*, p. 167-176). Em essência, nas palavras de Massimo Palma, depois de Kojève e Weil, "o fim da história de escatologia se torna teleologia" (M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 127).

¹²⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 264.

¹²⁷ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 264.

dessa consciência, tenda a fechar-se nela, a rejeitar para o inconsciente (para os automatismos etc.) tudo o que ultrapassa o campo já consciente. Ora, se assim for, o movimento dialético que chega ao ideal (e à realidade) da sabedoria deixa de ser *necessário*. Para que esse movimento chegue a termo, é preciso que em momento dialético de escolha haja efetivamente uma consciência-de-si que tenda a se estender sobre a realidade nova. E nada garante que uma tal consciência-de-si deva *necessariamente* estar lá no momento em que se precisa dela. Logo, para que as deduções da *Fenomenologia* sejam válidas, é preciso supor não apenas uma consciência-de-si, mas também uma consciência-de-si que guarde sempre a tendência de *estender-se* ao máximo¹²⁸.

Em um exame mais detalhado, isso confirma também o quanto Weil queria propor um problema radicalmente diferente acerca dos resultados do pensamento de Hegel. Não se tratava, de fato, de readmitir uma possível e persistente *inconsciência* da particularidade concreta, insipiente em relação ao Saber absoluto, obstinada em fechar-se em atitudes antecedentes – como Weil elucida, Hegel mesmo observa que para a particularidade enquanto tal, não pode haver coerência absoluta. Era ainda necessário explicar, de maneira igualmente razoável, a rejeição *consciente* da Razão – fato historicamente determinado apenas *depois* do advento do pensamento sistemático *par excellence*¹²⁹. O fato é que Kojève, ao tentar apontar as alegadas insuficiências do hegelianismo, teve também que ratificar, ao mesmo tempo, que por meio desse estágio final do discurso, a filosofia havia enfim alcançado a sabedoria, uma vez que Hegel não se manteve, de maneira alguma, meramente como um amante e buscador do saber, mas se revelou, em todos os aspectos, um sábio:

Por enquanto, a meu ver, a discussão pode referir-se apenas às premissas da *Fenomenologia* e não às deduções que aí se encontram. Pessoalmente acho que, depois de aceitar as premissas da *Fenomenologia*, não se pode fazer objeção às conclusões que Hegel dela tira. Seja como for, até o momento não ouvi nenhuma

¹²⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 264.

¹²⁹ Cf. *supra*, cap. I, § 1.4.

objeção séria nesse sentido. Ao aceitar o ponto de partida, chega-se necessariamente ao resultado final, isto é, ao conceito de sábio (...)¹³⁰.

Em suma, embora tenham iniciado suas investigações interpretativas a partir de perspectivas parcialmente diferentes, Kojève e Weil pareciam concordar claramente sobre este ponto: um discurso, enquanto vontade de coerência, só pode se desenvolver de forma significativa dentro do quadro sistemático revelado pelo Saber Absoluto. Entretanto, foi precisamente uma definição diferente de “sabedoria” que revelou, definitivamente, o distanciamento entre o Hegel de Kojève e o Hegel de Weil. Para o russo, a “sabedoria” se define por três características principais, como se evidencia nas Lições de 1938-1939, registradas nas seções da *Introdução à leitura de Hegel* dedicadas à relação entre filosofia e sabedoria¹³¹. Afirmava-se, antes de tudo: “Nos sete primeiros capítulos da *Fenomenologia*, Hegel falou da filosofia. No cap. VIII, ele vai tratar de *outra coisa*”, de fato, “não é mais do filósofo, mas do sábio, da sabedoria, que Hegel fala no cap. VIII”¹³². O *fin de l’histoire*, por outro lado, era a prova disso: a filosofia do amor ao saber havia chegado, por meio da *Fenomenologia*, ao próprio saber¹³³. Nessa perspectiva, o Sábio, detentor desse saber real e definitivo, é “o homem plena e perfeitamente consciente de si”¹³⁴ – tanto que “Hegel (...) teve a audácia incrível de afirmar que realizou a sabedoria em sua própria pessoa”¹³⁵. Tudo isso significou “realizar a *enciclopédia* dos conhecimentos possíveis. Ser perfeita e completamente consciente de si é dispor – ao menos virtualmente – de um conhecimento enciclopédico no sentido forte do termo”¹³⁶. A partir daí, o filósofo russo deduziu as outras duas características do Sábio “hegeliano”: a completa satisfação consigo mesmo em relação ao mundo, bem como

¹³⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 264.

¹³¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 259-278.

¹³² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 259.

¹³³ E assim, o autor chega a interpretar uma passagem específica do Prefácio à *Fenomenologia*: “Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein ist es, was ich mir vorgesetzt” (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 14).

¹³⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 259.

¹³⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 260.

¹³⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 259-260.

a própria absoluta perfeição moral¹³⁷. Assim, ele se torna “o homem que não *quer* nada, que não *deseja* nada” – não havendo mais nada a negar – “não *quer mudar* nada, nem nele mesmo nem fora dele; portanto, ele não *age*. Ele simplesmente *é* e não *se torna*; mantém-se na *identidade* consigo e está *satisfeito* nessa e por essa identidade”¹³⁸.

Ora, a realização concreta da Ideia – platonicamente concebida – leva a filosofia enquanto tal a esse resultado, embora os indivíduos empíricos e particulares possam não ter plena consciência disso. Apesar desse aspecto da estrutura hermenêutica kojéviana nunca ter sido adequadamente destacada, nem por isso o moscovita foi menos claro: “a sabedoria hegeliana só é um ideal necessário para um determinado tipo de ser humano, ou seja, para o homem que coloca o valor supremo na consciência-de-si; e apenas esse homem é que pode realizar esse ideal”. Em outras palavras, “o ideal platônico-hegeliano de sabedoria só vale para *filósofo*”¹³⁹. Portanto, esse ideal propriamente *platono-hégélien* pode ser refutado, quer dizer, é possível negar “que o valor supremo esteja contido na consciência-de-si. Quem se decide por essa atitude se decide contra *toda* espécie de filosofia”. E mais: “essa decisão retira o sentido de qualquer discurso humano, seja ele qual for. Na forma

¹³⁷ Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 260-261. É preciso sublinhar que estas duas últimas características não podem derivar da primeira.

¹³⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 260. Em sua recensão dos três romances de Queneau, Kojève também se manifestou sobre o sábio soldado Brû, protagonista de *La dimanche de la vie*, que “vive [...] em plena metafísica, dado que, habitualmente, não pensa em *nada* (ou, se pensa em alguma coisa, não é outra coisa senão a Batalha de Jena, cara a Hegel) e dedica seu abundante tempo livre a identificar o nada de sua certeza-subjetiva com a anulação do Ser-em-si temporal (...)” (A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 110; cf. também R. QUENEAU, *La dimanche de la vie*. Paris: Gallimard, 2017).

¹³⁹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 266. Na mesma recensão dos romances de Queneau, Kojève voltou a apontar: “Hegel (...) é, junto com Platão, aquele que, entre os filósofos verdadeiramente grandes, tratou o problema da sabedoria com a maior amplitude de perspectiva e sinceridade. Por outro lado, seu ponto de vista filosófico, sendo o último na ordem do tempo, é também o único diretamente acessível ao homem moderno, uma vez que este último (a menos que ele próprio se revele um grande filósofo) só pode ser ‘hegeliano’ (talvez sem se dar conta disso) por causa e em função daquela modernidade que, por definição, ele supostamente representa, sofre ou promove (...). Para Hegel, que está apenas retomando aqui em uma ótica moderna, ou seja, pós-cristã, a tradição da antiguidade aristocrática e pagã, a sabedoria nada mais é do que a perfeita satisfação acompanhada pela plenitude da consciência-de-si” (A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, p. 103-104). A visão “pós-cristã” de que Kojève falava é exatamente a que viu a secularização definitiva da teologia: nesse sentido, o pós-cristianismo também poderia ser entendido como pós-modernidade ou modernidade realizada (tanto em sentido “progressivo e revolucionário” quanto em sentido “niilista e reacionário”).

radical, essa atitude leva ao *silêncio absoluto*"¹⁴⁰. Decidir-se por uma atitude antifilosófica e, assim, revelar a não necessidade estrutural da própria filosofia: se nos detivéssemos neste aspecto apenas, poderíamos concluir a indiferenciação dos resultados entre as leituras hegelianas de Kojève e Weil. Porém, Kojève não nega a si mesmo. Sabemos, de fato, que para o filósofo russo "é possível optar pela filosofia. Mas, então, é-se *forçado* a admitir a possibilidade de *realizar* um dia o ideal da sabedoria. Hegel opta, em pleno conhecimento de causa, por essa terceira atitude. E não se contenta em optar por ela. Na *Fenomenologia* tenta provar que é a única possível". Todavia, "ele não o consegue" precisamente porque "não pode refutar os que aspiram a um ideal existencial que exclui [*exclut*] a consciência-de-si, ou, ao menos, a extensão indefinida desta última"¹⁴¹. Em uma palavra, a *Fenomenologia* demonstra apenas que o ideal do sábio, como ele o define, é o ideal necessário da *filosofia*, e de *qualquer* filosofia; isto é, de todo homem que atribui o valor supremo à *consciência-de-si* que é precisamente uma consciência-de-si, e não de qualquer *outra coisa*"¹⁴². Isso remete à compreensão de como as deduções do sistema só podem ser consideradas válidas se forem aceitas as premissas a partir das quais o discurso absoluto se move: *in primis*, que o verdadeiro sujeito da história é o Homem e não um ser capaz de subsistir fora da temporalidade. Somente então pode ser definitivamente elucidada a diferença substancial com relação à abordagem teórica de Weil: para o Hegel de Kojève, aqueles que desejam *permanecer* em sua própria insipiência e em sua própria inconsciência, continuarão a assumir uma atitude existencial de natureza *teísta* e, portanto, essencialmente antifilosófica e anti-humanista¹⁴³. Isso é confirmado por esta outra passagem da *Introdução à leitura de Hegel*, em relação à religiosidade inerente da consciência infeliz:

¹⁴⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 273. Outra referência a Platão, que não conseguiu trazer sua teologia para a terra – tarefa que caberia a Hegel. Cf. A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 272-73, nota 1.

¹⁴¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 273.

¹⁴² A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 274.

¹⁴³ Tanto é assim que, referindo-se ao diálogo platônico *Íon*, Kojève conclui: "Acho que Platão consegue efetivamente convencer todos os que leem e compreendem seu diálogo. Mas o fato é que o número de pessoas que leem Platão é restrito; e mais restrito ainda é o número dos que o compreendem. Logo não faz sentido dizer que a cena é convincente em geral: ela só pode convencer, por assim dizer, os que querem ser convencidos" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 260-261, nota 1). O mesmo conceito foi expresso em A. KOJÈVE, "rec. a A. Delp", p. 121.

A brevidade da passagem dialética parece mostrar que a *conversão* do homem religioso ao ateísmo [mais precisamente ao antropoteísmo] hegeliano não é *necessária*, e que a religião é indefinidamente viável. Mas a vida religiosa é uma vida na infelicidade, sem "satisfação" [*Befriedigung*] definitiva e completa. A "passagem" é um ato de negação, isto é, de liberdade; logo não decorre de dedução. Aliás, o mesmo vale para todas as etapas da *Fenomenologia*: o estoicismo está superado porque é "tedioso", o cepticismo, porque é "inquietante" e "estéril", a religião, porque é inseparável da infelicidade interior. Mas só é possível comprazer-se na infelicidade. Donde a possibilidade de uma duração ilimitada da religião¹⁴⁴.

É ainda mais evidente como, em uma perspectiva existencialista, só a negatividade humana e criativa pode expressar atos essencialmente livres e indedutíveis. Ainda nas seções dedicadas à relação entre filosofia e sabedoria, lemos o seguinte: "quanto à teologia, ele [Hegel] só consegue mostrar que a existência do religioso é necessariamente uma existência na infelicidade. Mas, como já que ele próprio diz que o religioso é *satisfeito* com sua infelicidade, também não o pode refutar, a não ser apelando de novo para a extensão da *consciência-de-si*. Ora, essa extensão não deixa de interessar ao religioso que pensa ter chegado ao pleno conhecimento de *Deus*"¹⁴⁵. De todo modo, essa não dedutibilidade do ato absolutamente livre não poderia mais preocupar o Hegel de Kojève: foi a *circularidade* do sistema que decretou o exaurimento da verdadeira criação histórico-humana e do discurso filosófico, que sancionou o fato de que, depois de Hegel, depois desse sistema propriamente, só poderia haver uma simples *atualização*¹⁴⁶. O indivíduo que continuasse a refutar as premissas desse sistema não passaria de um mero *insipiens*, cego à repetição objetiva da História que, de todo jeito, levaria o Homem a tomar o lugar de Deus. Além disso, a ideia dessa

¹⁴⁴ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 70.

¹⁴⁵ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 273-274. Sobre esse caráter não dedutível da ação absolutamente livre, Kojève já havia se expressado em relação ao *sistema* teológico (e de natureza dedutiva) de Solov'ëv, encontrando nele a mesma natureza problemática: cf. A. KOJÈVE, *La dottrina metafisica di Vladimir Solov'ëv*, p. 65.

¹⁴⁶ Como Roth apontou: "Sem uma realidade definitiva, afirma Kojève, o historicismo seria reduzido a uma mera forma de relativismo e a filosofia (incluindo a própria filosofia do historicismo) perderia sua *raison d'être* (...)" (M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 123-124).

circularidade foi considerada "o *único* elemento original trazido por Hegel"¹⁴⁷, uma vez que só por meio desse desdobramento sistemático seria possível chegar à laicização da estrutura teológica pressuposta – capaz, dessa forma, de explicar realmente o sentido último da história do Homem. O fim da história, portanto, sanciona o cumprimento do fim fundamental, emblematicamente incorporado no Estado universal e homogêneo:

Logo, só o cidadão do Estado perfeito pode realizar o saber absoluto. E vice-versa: já que Hegel supõe que todo homem é um filósofo, isto é, feito para tomar *consciência* daquilo que ele é (pelo menos, Hegel só se interessa por esses homens e só se refere a eles), um cidadão do Estado perfeito acaba sempre por se compreender em e por um saber circular, isto é, absoluto. Essa concepção acarreta uma consequência importantíssima: a sabedoria só pode ser realizada, segundo Hegel, no fim da história (...). E não se compreenderá enquanto não se souber que o sábio deve necessariamente ser um cidadão do Estado *universal* (isto é, não expansível) e *homogêneo* (isto é, não transformável). E não se sabe enquanto não se compreender que esse Estado nada mais é que a base real (a "infra-estrutura") da circularidade do sistema absoluto: o cidadão desse Estado *realiza* como cidadão ativo a circularidade que ele *revela* por seu sistema como sábio contemplativo¹⁴⁸.

Portanto, a realização desse reino de "liberdade substancial" teria de implicar a efetiva coincidência entre Espírito objetivo e Espírito absoluto. Tanto mais que,

¹⁴⁷ "Cette circularité est, si l'on veut, le *seul* élément original apporté par Hegel" (A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 274).

¹⁴⁸ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 276. Foi dito anteriormente que essa circularidade realizada permanece intimamente relacionada ao tema do Livro hegeliano, guardião do saber definitivo possuído pelo Sábio do Estado universal e homogêneo. Nesse sentido, foi de novo Lacan que problematizou esse ponto: em vez de discernir no último Livro um "operador filosófico essencial do reconhecimento universal" (como Karsenti argumentaria mais tarde, por exemplo), o psicanalista francês concluiu que "a posse desse saber e dessa simbologia é apanágio exclusivo dos Sábios (...). O senhorio do saber e do saber-se, que o servo alcança ao cruzar o limiar histórico da revolução e ao ascender ao reconhecimento final, é, portanto, privilégio de um número restrito de homens, daqueles que habitam o Livro". É evidente que os sábios, desse ulterior ponto de vista, se distinguem claramente daqueles que desejam permanecer em sua insipiência diante da objetividade do *fim*: "os outros – os insipientes – privados de sua humanidade pela impossibilidade de negar ativamente o mundo e a si mesmos mediante a ação, passarão passivamente pelo evento do fim dos tempos, a extinção da transcendência ekstática, sendo conscientemente reificados por ela" (Cf. M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 98).

desse outro ponto de vista, "para Hegel há, portanto, um duplo critério da *realização* da sabedoria": de um lado, "a universalidade e a homogeneidade do Estado onde vive o sábio" e, de outro, a "*circularidade* de seu saber". De fato, por um lado, na *Fenomenologia*, Hegel "descreve o Estado perfeito", de tal forma que "basta que o leitor observe a realidade histórica para ver que esse Estado é real, ou ao menos para se convencer de sua realização iminente"; por outro lado, "pela *Fenomenologia*, Hegel mostra que seu saber é circular. Por isso achou-se capaz de afirmar que realizou efetivamente em sua pessoa o ideal de toda filosofia, isto é, da sabedoria" ¹⁴⁹. Confirma-se, assim, como o Sábio "hegeliano" substitui *in toto* o Deus de Platão, uma suposição que, como vimos, Kojève não deixou de insinuar. Sabemos, ao mesmo tempo, que esse ideal filosófico – agora inteiramente secularizado depois do advento do Estado napoleônico – deveria continuar a se realizar através do pensamento marxiano que Kojève transformou em mera escatologia: neste ponto, a ideia do Saber absoluto não se define como um princípio regulador e *formal* – como queria Weil –, mas como modelo especular de uma sociedade perfeita e inalterável, capaz inclusive de prescrever os *conteúdos* essenciais que deveriam determinar a realidade histórica particular. Portanto, se ambos os intérpretes foram capazes de discernir a *não necessidade* de um discurso absoluto, os *resultados* de suas recepções, porém, permaneceram nos antípodas. Dois *pós-hegelianismos* diferentes que sintetizaram simultaneamente duas modalidades epocais, ainda que opostas, de conceber a relação entre filosofia e realidade.

3.5.1 A questão do Livro e o pseudo-marxismo de Kojève

O que o Hegel de Kojève demonstra no fim da história é a perfeita adequação entre Pensamento e Realidade: o reino do *Logos* realizou-se sobre a terra e coube ao último livro enciclopédico o eterno testemunho disso. Ora, o processo de compreensão da História por meio do discurso só poderia levar à Verdade objetiva do Todo se tivesse chegado ao seu próprio fim; se, portanto, tivesse restituído de modo evidente a última Imagem de Sentido possível da realidade da existência

¹⁴⁹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 277.

humana. Da mesma forma, para que esse movimento lógico-discursivo pudesse chegar a esse resultado, a história concreta teria de ser efetivamente encerrada. Isso é o que o discurso uni-total de Hegel demonstrou e refletiu em si mesmo. Em suma, o último Livro possível, escrito pelo Sábio no mundo dos homens, daria testemunho eternamente da simbolização definitiva do mundo natural, do triunfo e da síntese da luta e do trabalho tecnicamente eficazes. A partir de então, a Verdade objetiva das Coisas será *escrita* no tempo e será *reescrita* eternamente na repetição perpétua do *já dito*. Agora, a ação do Sábio e da Ciência que ele encarna “separa-se do homem e passa para o livro”. E é assim que o “movimento-dialético, ao deixar de ser movimento do mundo ou história, torna-se movimento da Palavra-Conceito ou Dialética no sentido habitual”¹⁵⁰. Isso implica, portanto, o total exaurimento das contradições objetivas e dos conflitos sociais, verdadeiramente criadores de novos mundos históricos, sobretudo porque “o mundo e o homem já não podem se mover”. Em outras palavras, diz Kojève, “o mundo está *morto*; é *passado*, com tudo o que ele implica, inclusive o homem”, que, como o mundo, não pode mais “servir de suporte material ao ‘conceito dialético’ que continua a ‘viver’ ou a ‘mover-se’”. Segue-se que “o suporte material do movimento perpétuo do conceito está doravante no *livro* que se chama *Lógica*: esse livro (uma ‘*Bíblia*’) é o Logos eterno encarnado”¹⁵¹.

Por fim, precisamos nos perguntar sobre o “hegelianismo-marxismo” de Kojève. Vimos como no fundo das intenções do autor havia o desejo de redefinir a doutrina do “materialismo dialético” em chave antideterminista e antimecanicista – estamos falando do mesmo materialismo dialético que se enraizava na reversão da antiga *Filosofia da natureza* hegeliana (e, por consequência, de todo o sistema de Hegel)¹⁵². Nesse sentido, o dualismo ontológico tratado por Kojève em diferentes ocasiões deveria redefinir parte do pensamento de Hegel e, portanto, parte do pensamento de Marx. Torna-se, assim, claro o fato de que Kojève procurava as condições de possibilidade para um novo e verdadeiro humanismo, o qual restituiria

¹⁵⁰ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 388.

¹⁵¹ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 388.

¹⁵² Basta lembrar o que Engels escreveu em “Feuerbach”; cf. F. ENGELS, “Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca”, p. 1112.

o valor intrínseco da subjetividade histórica *em ação* ¹⁵³. Foi, portanto, uma consequente “hipertrofia” subjetivista que colocou em xeque a objetividade da própria dialética. Por outro lado, o dualismo ontológico resultante disso revelou o próprio homem enquanto diferença irreduzível, não mais assimilável aos ditames da dialeticidade histórica de tipo propriamente hegeliano-marxiano ¹⁵⁴.

É precisamente a teoria do “fim da história” que põe um problema, isto é, que cria uma possível e fatal aporia em todo o arcabouço teórico kojéviano. Por um lado, porque o tema de uma “diferença irreduzível” entre a humanidade e o mero ser dado excluiria, por si só, qualquer forma final de assimilação do homem (e do Discurso) às coisas, a uma ordem de sentido completa e definitiva, seja ela qual for; por outro lado, porque a própria tentativa de Kojève de *escrever novamente* o último livro enciclopédico fatalmente minaria a teoria do fechamento absoluto da história e do discurso: uma questão que abriria não poucos debates ao longo da segunda metade do século XX na Europa e fora dela ¹⁵⁵. Mas, apesar das possíveis contradições

¹⁵³ Jean-Paul Sartre foi um dos primeiros intelectuais franceses a seguir essa perspectiva programática, em particular durante o período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial. Veja-se, por exemplo, o já mencionado *O existencialismo é um humanismo*, de 1946. Entretanto, Geroulanos não deixou de falar de um genuíno “anti-humanismo” kojéviano, que teria inaugurado uma “antropologia negativa” destinada a dissolver a natureza unitária do Eu e a própria noção de “natureza humana”. Cf. S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 134. Deve-se ressaltar, entretanto, que para Kojève a exigência do *moi* desejante e criador (não imediatamente do *Je*) de se desenvolver como devir *no* tempo não natural, não implicaria de modo algum a renúncia de conceber uma subjetividade histórica “forte”, capaz de novamente apropriar-se, de maneira *intencional* e *unitária*, tanto de si mesma quanto de sua própria historicidade. Na verdade, essa concepção “antinaturalista” (e “antissubstancialista”) do homem acabaria reforçando a perspectiva antropocêntrica (e até mesmo antropoteísta) de Kojève. Afinal de contas, que sentido teria a negatividade criadora e o impulso para a liberdade se não fosse alcançado o reconhecimento universal de cada um e de todos? Sobre isso, veja-se as posições de Judith Butler em *Soggetti di desiderio*, no qual a autora não se esquece de se deter na influência do jovem Marx sobre Kojève – especialmente em relação à função essencial do *trabalho* –, bem como sobre as óbvias ligações com o pensamento sartriano. Cf. J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 70-88.

¹⁵⁴ Como Geroulanos intuiu, o fundamento da ação humana, essencialmente livre e, por essa razão, capaz de criar processos histórico-dialéticos autênticos, permaneceu intrinsecamente relacionado a um tipo de materialismo “indeterminista” ou “quântico”, coerente com o projeto de *mise à jour* da filosofia da natureza de Hegel (Cf. S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 151, nota 54; 152). Para Butler, é precisamente o desejo de desejo que indica “uma diferença ontológica entre a consciência e seu mundo” (J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, p. 77). Sobre o pseudo-marxismo de Kojève, veja-se ainda M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 122.

¹⁵⁵ Sobre o problema do último livro hegeliano-kojéviano, veja-se o que escreveu Jacques Derrida em “Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelianismo senza riserve” em J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi, 1971, p. 358; também J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl. Milano: Jaca Book, 1968, p. 147, na qual o autor afirma explicitamente de acreditar no saber absoluto “como o *encerramento*, se não como fim da história. Nós literalmente acreditamos nisso. *E que tal fechamento tenha se concretizado* (...). *A história da metafísica é o querer-sentir-se-falar-absoluto*. Essa história se encerra quando esse

estruturais, o fato é que, para Kojève, a reescritura do último livro, capaz de reencarnar a sabedoria realizada no fim da história, teria de sancionar de novo o *exaurimento* de uma verdadeira liberdade criadora dos indivíduos, que até então – querendo ou não – havia se tornado parte de uma sociedade universal e homogênea, *desprovida* de todo tipo de diferenças ontológicas. Essa oposição irreduzível entre sujeito e objeto, entre liberdade e necessidade, seria, *no final*, inteiramente reduzida à *totalidade* do Conceito como temporalidade realizada e compreendida de uma vez por todas. Restando, assim, apenas as palavras de Kojève no final do curso:

A partir desse momento, diz ele [Hegel], a existência-empírica (*Dasein*) do Espírito no mundo é o Conceito. Mas é um Conceito que já não está em *oposição* a seu objeto (*Gegenstand*), que já não está *fora* da coisa que ele revela. Logo, é um Conceito que não tem como suporte material a existência do Homem histórico que age e é negador. É o Conceito que já não muda e permanece eternamente idêntico a si mesmo, isto é, idêntico ao Ser idêntico que ele revela a esse mesmo Ser. E sabemos que o suporte material desse Conceito “eterno” também não é o homem, nem o sábio, mas sim o *livro* que revela pelo Discurso (que ele materializa sob a forma de palavras impressas) seu próprio conteúdo, ou seja, o *System der Wissenschaft* que tem como primeira parte a “Ciência da fenomenologia (=das aparências-revelações) do Espírito”¹⁵⁶.

absoluto infinito aparece para si mesmo como sua própria morte”. Sobre isso, cf. J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*. Napoli: Cronopio, 1992, p. 204-205, 208. Veja-se também, M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*. Milano: Bur, 2010, p. 411-412. Já sobre o problema da “morte do homem” no fim da história, cf. M. BLANCHOT, *Da Kafka a Kafka*. Milano: Feltrinelli, 1983, p. 29.

¹⁵⁶ A. KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 390. Especialmente porque, conforme a nota atualizada na 2ª edição da *Introdução à leitura de Hegel*, após uma viagem ao Japão em 1959, Kojève percebeu a configuração concreta da Verdade final no chamado “esnobismo japonês”. Naquela sociedade de tipo *oriental*, naquela época considerada verdadeiramente pós-histórica, os valores e significados, “totalmente formalizados”, ainda podiam dar testemunho do “propriamente humano”, mas só como *mimese* da oposição entre conteúdo (objeto) e forma (sujeito). A esse respeito, cf. a posição de Georges Bataille analisada em M. PALMA, *Foto di gruppo con servo e signore*, p. 72.

CONCLUSÕES

EM BUSCA DO SENTIDO DA HISTÓRIA

O “Sistema entre teologia, política e realidade

É evidente como no centro das leituras hegelianas de nossos intérpretes persistem pelo menos duas questões fundamentais, que Kojève e Weil tentaram responder de modos distintos e à luz do próprio presente. Antes de tudo: é possível esboçar um sentido *universal* e *sistemático* da história humana? E se esse sentido está *sempre em devir*, como podemos julgar de maneira legítima os fatos e os eventos *particulares* da realidade sociopolítica que hoje se nos apresentam? Nesse sentido, o Hegel de Kojève propôs uma verdadeira teologia da história capaz de justificar a si mesma em virtude da progressiva secularização da teologia platônico-cristã da qual tomamos conhecimento.

O fim desse processo escatológico havia sido “demonstrado” com a revelação histórica da última verdade possível da existência, cuja efetivação e conservação era preciso continuar tornando *tecnicamente* possível¹.

Por outro lado, Weil, embora compartilhe algumas das premissas da leitura de Kojève, especialmente entre o final da década de 1940 e o início dos anos de 1950, pôs em questão a ideia de um fim da história em (e além de) Hegel. Este fim, de fato, não poderia mais representar nem o evento *inevitável* e *necessário* do desenvolvimento emancipatório da humanidade nem o critério último e autêntico de verdade do discurso filosófico, que alcançaria, assim, sua coerência absoluta². Subjacente a esses resultados radicalmente diferentes estava, acima de tudo, uma maneira igualmente diferente de conceber a questão da violência no mundo: para Kojève, como vimos, a negação do discurso coerente e finito, *depois* de Hegel, só poderia indicar a persistente insipiência inconsciente de individualidades

¹ Tratava-se, nesse sentido, de continuar a *propagar* em seu próprio tempo a obra hegeliana (como Kojève já havia recordado em 1946): cf. *supra*, § 1.5.

² Além disso, como sublinhou Michael Roth, “estabelecer um critério pelo qual avaliar a transformação histórica foi o problema fundamental da teoria social do século XX” (M. S. ROTH, *Knowing and history*, p. 121).

particulares ainda cegas diante da Verdade eternamente realizada na história. Para Weil, ao invés, trata-se de compreender o sentido da rejeição consciente da Razão enquanto tal: fato que foi sempre determinado na realidade concreta, apesar de qualquer fim possível da história e da filosofia. De fato, a rejeição das abordagens ainda metafísicas do pensamento hegeliano se manifestou por meio da revolta do indivíduo histórico – negatividade ativa e consciente – contra a compreensibilidade absoluta que, *na prática*, não havia conseguido reconciliar o homem com seu mundo³. Em essência, as contradições objetivas e os relativos conflitos sociais e políticos – produtivos e ativos – ainda não chegaram ao seu esgotamento substancial, embora a Razão tenha sancionado seu entendimento teórico estrutural. E isso só poderia significar que o sistema hegeliano, longe de simplesmente ter de ser atualizado, poderia ser de fato superado de forma igualmente dialética. Diante de tudo isso, o pensamento weiliano se esforçava em compreender o Saber absoluto nos termos de uma ideia *formal*, a partir da qual o discurso filosófico concreto seria guiado de maneira regulativa. Em suma, tratava-se de continuar a buscar o sentido de todo *novo* sentido possível, que só poderia se desenvolver no terreno daquela violência real na qual, apesar de tudo, a necessidade de filosofar continuava a surgir⁴.

Por sua vez, Kojève jamais deixou de buscar, mesmo após os seminários na Hautes Études, o projeto de *mise à jour* do hegelianismo em uma chave radicalmente dualista, uma atualização a ser realizada por meio da recapitulação da *história do discurso* filosófico, agora completada em sua totalidade⁵. Em suma, tratava-se de

³ Em suma, o indivíduo particular não havia alcançado de fato o contentamento. Weil, sempre que fala de uma *verdadeira* satisfação, de plena realização da presença de si no mundo real, utiliza a palavra *contentement* – com a intenção de se referir ao significado da *εὐδαιμονία* aristotélica. Conforme mencionado acima, é óbvio que a incapacidade de alcançar a verdadeira satisfação de todos e de cada um havia se manifestado, *in primis*, por meio da experiência da guerra total.

⁴ As categorias de *Sentido* e *Sabedoria* demonstram isso na *Lógica da filosofia*. Essas categorias são apenas formais, ou seja, põem-se *além* do discurso filosófico concreto, compreendido (não mais rejeitado) em sua própria razão de ser. Não é fortuito que esses centros formais do discurso permaneçam intrinsecamente relacionados à categoria marxiana da *Ação*.

⁵ A atualização do “Sistema do saber” hegeliano – grande obra inacabada – deveria assumir uma arquitetura precisa, como Kojève confidenciou a Leo Strauss em carta de 11 de agosto de 1952 (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 309-310). O *Système du savoir* de Kojève, portanto, deveria ser dividido em duas partes: uma primeira formada por três introduções e uma segunda, que deveria conter a *Exposé* propriamente dita, mas que, no final das contas, nunca foi concluída. As três introduções são divididas, respectivamente, em uma *psicológica*, uma *lógica* e uma *histórica*. Para uma visão geral exaustiva da estrutura da obra, veja-se M. FILONI, “L'uomo d'un solo libro”. In: A. KOJÈVE, *Introduzione al sistema del Sapere*. Vincenza: Neri Pozza: 2005, p. 223-235). Sabemos que a introdução da terceira Introdução histórica ao *Sistema do saber* foi escrita por volta de 1957, como o próprio autor deu a entender no

novamente percorrer e compreender as categorias fundamentais do pensamento que permitiram a Hegel chegar à efetivação da Sabedoria, à revelação "descritiva" da verdadeira Ideia-modelo da existência humana⁶. Se foi por isso que Kojève, ao contrário de Weil, não pôde senão tentar *re-escrever* o Sistema, é também verdade que o próprio Weil pretendia refazer a história do nosso discurso filosófico, mas para compreender plenamente a essencialidade da sua estrutura categorial, à luz do *escândalo da razão*⁷. É particularmente interessante que justamente Kojève tenha escrito sobre essa renovada lógica da filosofia. Ele o fez em uma carta endereçada a seu amigo Leo Strauss em 1947:

Weil terminou o seu grande livro. Muito impressionante, também muito "hegeliano-marxista", e certamente influenciado pelo meu curso, mas termina à *la Schelling*: Poesia – filosofia, e sabedoria como silêncio. Horassem dúvida você terá de lê-lo. E lamento que eu mesmo não tenha escrito o livro. Talvez venha a fazê-lo se abandonar a administração... e tiver um pouco de dinheiro para "nada fazer"!⁸

O certo é que Kojève, dois anos após o fim da guerra, encontrou na obra capital de Weil exatamente aquela abordagem sistemática, com seus traços "hegeliano-marxistas", que ele mesmo gostaria de propor com seu projeto de *mise à jour*. Em síntese, tanto para Kojève quanto para Weil, tratava-se de traçar as condições de possibilidade de uma história universal do *sentido*: para o primeiro, esse processo totalizante só poderia se justificar ao (re)afirmar seu próprio fim, ou seja, ao demonstrar que já havia integrado definitivamente todos os discursos possíveis e

breve *Prefácio* de 30 de dezembro de 1967: "As páginas reproduzidas neste livro deveriam fazer parte de uma exposição completa ('enciclopédica') da sabedoria hegeliana, intitulada: *Sistema do saber*. Essa exposição deveria ter três *Introduções*. As páginas que seguem, reproduzidas aqui tais como foram escritas há cerca de dez anos, constituem o início da *Terceira Introdução*, que seria uma história ("pensada") da Filosofia em seu conjunto, isto é, de Tales a Hegel. Essa terceira introdução do *Sistema de saber* teria o título: *Introdução histórica do conceito no tempo como introdução filosófica do tempo no conceito (situação e papel de Kant na história da filosofia)*" (A. KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Les Presocratiques. Paris: Gallimard, 1968, p. 10).

⁶ Cf. A. KOJÈVE, *Introduzione al sistema del sapere*, p. 198.

⁷ Esse "escândalo", a rejeição da Razão como tal, ocorreu apenas *para* a própria Razão, certamente não para o homem violento.

⁸ Alexandre Kojève a Leo Strauss (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 285-286). Devemos lembrar que o russo, imediatamente após a guerra, assumiu cargos governamentais na administração francesa.

finitos – uma vez que, para legitimar a existência de um sentido verdadeiro e necessário da história, seria preciso (re)tornar, como Hegel havia de fato demonstrado, à revelação de *um* discurso *materialmente* coerente e exaustivo⁹. Para Weil, ao contrário, essa universalização dialética dos discursos históricos particulares só poderia ser justificada através da sistematização desses mesmos discursos em uma unidade lógico-discursiva de natureza formal, anti-metafísica e nunca fechada em si mesma¹⁰. Por sua vez, Kojève jamais poderia se contentar com a mera reconstrução rigorosa das várias *Weltanschauungen* historicamente determinadas que, de maneira dialética, levaram aos discursos dominantes de seu tempo¹¹. Em vez disso, o problema era ainda como garantir um *telos* objetivo e razoável da história, capaz de permanecer vinculado à temporalidade da qual ele próprio havia surgido como Verdade absoluta e eterna¹². Nesse sentido, mesmo identificando soluções diferentes para o mesmo problema, ambos os intérpretes queriam se opor à visão “neopositivista” das ciências sociais (sobretudo da sociologia) que até então havia se imposto no debate filosófico francês do segundo

⁹ O discurso, portanto, essencialmente *teológico* (e de matriz “platônica”), embora proposto em uma forma “antropologizada”. Sobre o “hegeliano-platonismo” aqui implícito, veja-se também A. KOJÈVE, Gaston Fessard S.J.: *Pax nostra e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista?* [julho de 1937], p. 143; S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist*, p. 149.

¹⁰ Desse ponto de vista, parece que Weil – *in primis* com sua *Lógica da filosofia* – antecipou até certo ponto a compreensão gadameriana do *Geist* hegeliano como uma configuração concreta da *linguagem*: cf. H. G. GADAMER, “I fondamenti filosofici del secolo XX” (em G. VATTIMO (Ed.). *Filosofia* '86. Roma; Bari: Laterza, 1987, p. 189-210; sobre a relação Weil-Gadamer, cf. J. M. BREUVART, “Tradition, effectivité, et theorie chez E. Weil et H. G. Gadamer” (em *Cahiers Eric Weil* 1, p. 143-163); J.-M. BUÉE, “La logique de la philosophie et l'herméneutique de Gadamer” (em *Cahiers Eric Weil* 1, p. 165-195). Sobre a *Lógica da filosofia* como uma “lógica do sentido”, ao mesmo tempo sistemática e aberta, cf. L. M. A. V. BERNARDO, *Linguagem e discurso*. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 11-27, especialmente p. 16.

¹¹ Devemos lembrar que, em 1936, Kojève já havia expressado seu juízo extremamente negativo sobre o conceito de *Weltanschauung* derivado de Dilthey, que ele considerava defensor de um relativismo abstrato e formalista que era essencialmente antifilosófico: não foi por acaso que o pensamento de Dilthey, bem como todas as suas derivações histórico-conceituais, tenham renunciado à busca pela Verdade em sentido forte (cf. A. KOJÈVE, *Alfred Delp, S.J.; Esistenza tragica*, p. 132-233). O que o russo estava buscando, como Matteo Vegetti apontou, era um *historicismo pós-hegeliano* que, do saber absoluto havia preservado “apenas a posição formal”. Ao mesmo tempo, “abdicando da tarefa de reunir em uma unidade o sentido do movimento da história [...] vê nas filosofias nada mais do que um elemento de expressão objetiva da época, quer dizer, um universo de significados que organizam de maneira autorreferencial seus próprios objetos, as diferentes e equivalentes figuras da verdade”. Tal historicismo, assumindo assim uma posição *transcendental* com relação à temporalidade da experiência vivida, deixaria de explicar “seu próprio ‘fazer’, ou seja, do privilégio *filosófico* que justifica uma prática simplesmente descritiva e meta-interpretativa” (cf. M. VEGETTI, *La fine della storia*, p. 165).

¹² No final das contas, tratava-se de opor-se a um historicismo essencialmente anti-te(le)ológico.

pós-guerra, minando a suposta cientificidade de toda *práxis* histórico-teleológica. Se, como vimos na *Lógica da filosofia*, Weil, com a categoria da *Inteligência*, quis discutir alguns dos principais conceitos da sociologia weberiana – *in primis* os que visavam *explicar* os fatos históricos de uma maneira *a-crítica* e, portanto, *a-valorativa* –, Kojève parece pressupor precisamente esta parte do trabalho quando, no texto da “Introdução” da terceira introdução histórica ao *Sistema de Saber* redigida entre 1956 e 1957, ele escreve:

Ora, essa extrapolação sócio-histórica [...] com toda objetividade e com total desinteresse científico, teve como consequência inevitável a afirmação da absoluta impossibilidade de toda filosofia, dado o caráter contraditório da própria ideia de Sabedoria (discursiva) [...] o historiador apaixonado pela sociologia e o sociólogo mergulhado na História sabem que toda suposta “sabedoria” está superada pelo simples fato de que já passou e que, portanto, é igualmente vão amar alguma em particular, quanto é pueril acreditar que a que amamos como nossa seja superior à sabedoria dos outros¹³.

Retornam os conceitos de “desinteresse” e “indiferença” (em relação a esta ou àquela situação histórica concreta) que definem o intelectual moderno, aquele a qual a *Inteligência* weiliana se refere¹⁴. A influência de certos conteúdos da *Lógica da filosofia* também me parece evidente nessa outra passagem da introdução de Kojève:

Com certeza poderemos continuar usando a palavra “Filosofia” e mesmo a utilizar o seu componente verbal *Sophia*. Mas para que essas duas palavras

¹³ A. KOJÈVE, *Introduzione al sistema del sapere*, p. 52. Com relação à data desse escrito, deve-se observar que em uma carta de 8 de junho de 1956, endereçada a Strauss, Kojève escreveu: “Trabalho novamente de quatro a cinco horas por dia no meu livro ou, antes, na sua introdução, ou, ainda mais precisamente, na sua Terceira Introdução, que pretende ser uma forma geral de história da filosofia” (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 313).

¹⁴ Sobre a categoria da *Inteligência*, enquanto “categoria relativista” que “não conhece a verdade, mas as muitas verdades, todas equivalentes”, veja-se F. VALENTINI, “L’Assoluto nella Logique de la Philosophie”, p. 137. Por outro lado, sabemos com certeza que Weil, quando desenvolveu a categoria de *Inteligência* também tinha em mente o pensamento de Dilthey. A atitude que pode formar a categoria da *Inteligência*, de fato, “funda toda *ciência do espírito* (*Geisteswissenschaften*), nos mais ingênuos historiadores da civilização (se esses não recaírem na categoria da *Condição*), como na reflexão de um Dilthey”. Portanto, este último é ali justaposto aos nomes de Weber e Mannheim (cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 374, nota 2). Outros representantes da atitude aqui implicada são Montaigne e Bayle (cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 386, nota 4).

tenham um sentido comum, eis como deveremos de agora em diante defini-las: a "Sabedoria" consiste em dizer que todas as sabedorias têm um só tempo, a saber, o delas, cada uma o seu; quanto à "Filosofia", é uma filosofia da História, que diz que, a partir de um dado momento, a História dessa História inclui um capítulo dedicado à história de uma filosofia impensada, que ingenuamente acreditava ser melhor e diferente dessa mesma filosofia da História, da qual, na realidade, ela não é mais do que um capítulo¹⁵.

O fato é que, paradoxalmente, o juízo crítico sobre um "historicismo sociológico" puramente relativista, incapaz de alcançar a Verdade, devido à sua falta de crítica e de valoração, parece se voltar contra a própria obra weiliana. Provavelmente, considerando por fim que a própria lógica da filosofia escrita por Weil não tinha feito mais do que propor outra vez uma *Weltanschauungsphilosophie*, em 1956 Kojève foi obrigado a concordar com Strauss, que tinha respondido ao seu amigo em 48: "Reli suas últimas duas cartas – contêm, entre outras coisas, o seu juízo sobre Weil. Posso apenas repetir: raramente vi um ser humano tão vazio. Você diz que: falta-lhe qualquer coisa – eu digo: falta-lhe substância, ele não é mais que um tagarela ocioso"¹⁶. E assim Kojève, em 1957, no mesmo período em que terminava sua III *Introdução* consumando a polêmica contra o "historicismo sociológico", confidenciou mais uma vez a Strauss: "Quanto a Weil, tenho, tardiamente, de admitir que você estava inteiramente certo: ele *não* é um filósofo!"¹⁷.

Apesar dos juízos mesquinhos dos dois amigos, para evitar mal-entendidos, é preciso reiterar que Weil não quis reduzir sua investigação filosófica aos ditames de

¹⁵ A. KOJÈVE, *Introduzione al sistema del sapere*, p. 53.

¹⁶ Alexandre Kojève a Leo Strauss (cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 289. Na carta citada de 8 de junho de 1956, o russo também escreveu: "Quanto a Weil, você está certo. Durante algum tempo tenho sido incapaz de 'discutir' com ele; e também não tenho interesse em fazê-lo" (Alexandre Kojève a Leo Strauss (L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 314)). Ademais, em agosto do mesmo ano, dessa vez no Prefácio de *Le concept, le temps et le discours*, Kojève reconheceu: "Enfim, no que diz respeito à forma de minha atualização de Hegel, devo mencionar a influência de Eric Weil, pois foi graças a ele que descobri o neopositivismo moderno do Discurso (Logos). Todavia, embora fosse inicialmente um bom hegeliano, ele se perdeu em um caminho que o leva não sei aonde" (A. KOJÈVE, *Le concept, le temps et le discours*, p. 33). Observe, então, que em 1956, diferentemente de 1947, para Kojève Weil (e, muito provavelmente, a sua *Lógica da filosofia*) teria tido o único mérito de ter incorporado de alguma forma um "neopositivismo moderno do discurso". À luz do que foi exposto, então, é bem provável que com essa expressão Kojève se referisse aos núcleos teóricos esclarecidos na categoria weiliana de *Inteligência*.

¹⁷ Cf. L. STRAUSS, *Da tirania*, p. 328.

uma sociologia relativista, “neopositivista” e antiteleológica¹⁸. Em vez disso, ele problematiza de modo radical – e de forma alguma sufocada – a própria possibilidade de um fim *objetivo* da história: se, por um lado, esse último continuava a prospectar a realização concreta do Saber absoluto hegeliano – que a *Fenomenologia* erroneamente acreditou ter alcançado –, por outro lado, tal Saber certamente não poderia mais indicar a efetivação temporal e definitiva da Ideia-modelo da realidade política realizada. Em vez disso, para Weil, em virtude da reavaliação *pós-hegeliana* (e *pós-marxista*) do pensamento de Kant, o Saber absoluto devia ser novamente compreendido como ideia reguladora e formal. Além disso, esse resultado havia sido compreendido pelas categorias filosóficas e *não* metafísicas da *Lógica da filosofia*. O processo de compreensão filosófica *das* histórias particulares em um sistema *da* história universal não podia mais pretender-se materialmente (ou metafisicamente) exaustivo e necessário em si mesmo¹⁹.

Como lemos na “Introdução” da *Lógica da filosofia*, “o saber absoluto estará em posição vantajosa enquanto tiver pela frente um indivíduo que não conhece as possibilidades do discurso absolutamente coerente, que ignora que o contentamento está ao alcance de suas mãos, que continua a pensar como se pensou antes que a história se consumasse e o saber absoluto se realizasse”; no entanto – Weil se pergunta – como o sentido de tal filosofia absoluta mudaria se aqui se tratasse de “um homem que conhece o saber absoluto e que o recusa, que não busca – como o faz inconscientemente o indivíduo no mundo da atividade e da ação – se reconciliar com a realidade na realidade, mas que exige a reconciliação de sua individualidade

¹⁸ Como vimos, Weil deixou isso bem claro em sua *soutenance de thèse*.

¹⁹ Os problemas inerentes à sistematização dialética das histórias ou dos discursos particulares, à relação entre a *multiplicidade* do sentido e a exigência de sua universalização, já haviam sido abordados por Weil em 1935. Em “De l'intérêt que l'on prend à l'histoire”, de fato, o autor havia perguntado: “Como uma história *tout court* pode estar de acordo com as histórias dos homens?”. Ao colocar uma questão que só seria desenvolvida exaustivamente cerca de quinze anos depois na *Lógica da filosofia*, Weil já parecia responder precisamente a uma *Weltanschauungsphilosophie* “sociológica” e diltheyana, traçando indiretamente seus limites relativistas: “[...] toda história concreta, enquanto história necessariamente particular de um indivíduo, possui sua própria perspectiva e, no entanto, não é sem sentido falar de história *tout court*, uma vez que o aspecto na história é um aspecto razoável e o homem, na particularidade de sua historicidade, é um animal razoável” (cf. E. WEIL, *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, p. 51, 53). Sobre esse tema, permita-me fazer referência a E. RAIMONDI, “Eric Weil: la storia come problema filosofico”. *Historical Materialism*, v. I, n. IV, 2018, p. 128-145.

com a realidade e os discursos tomados em sua totalidade?"²⁰. É neste exato momento que a *revolta* do indivíduo particular demonstra à filosofia que essa "não é a única possibilidade do homem, e tampouco, para falar mais corretamente – já que o conceito de uma possibilidade única é um contrassenso –, a única realidade verdadeiramente humana, que ela é, portanto, muito pelo contrário, uma *possibilidade* do homem, pertencente ao âmbito do que o homem pode fazer ou não fazer"²¹. De fato, essa constatação – a filosofia é uma possibilidade – deve levar o filósofo a se perguntar também: "se a filosofia é possibilidade (ou, o que dá no mesmo, se a razão, tal como ele a entende, é apenas uma faculdade do homem), possibilidade no sentido forte do termo, portanto realizada ou não, qual é a realidade no interior da qual essa possibilidade se desenha?"²². Entende-se como aqui não se possa encontrar respostas predeterminadas, sobretudo diante do fator-violência: aquilo que de forma consciente rejeitou o discurso absolutamente coerente deve levar o filósofo a se dedicar à filosofia "*com conhecimento e sem má consciência*", se ele "quer compreender sem buscar a impossível justificação da compreensão antes da compreensão"²³. Compreende-se, então, como aqui não se trata de renunciar à *busca da Verdade*, ou seja, do *Sentido* "único e total" da história, para dizer à *la Kojève*. Em vez disso, tratava-se de afirmar sem ambiguidade a comprovada inconsistência metafísica, e de enfrentar, assim, a outra face da violência²⁴.

De todo modo, tanto Kojève quanto Weil pretendiam rejeitar a visão sociológico-positivista para salvaguardar, *in primis*, a possibilidade objetiva da ação histórica e humana, teleologicamente orientada e *orientável* em vista do universal. Mas se Weil quis considerar com de maneira radical os inevitáveis resíduos teológicos (e escatológicos) que essa alternativa ainda conservava, não era esse o

²⁰ Cf. E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 85-86.

²¹ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 30.

²² E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 30-31.

²³ E. WEIL, *Lógica da filosofia*, p. 98. Essa posição de Weil compreende de modo evidente a do Hegel da *Fenomenologia*, que já deixava claro na Introdução da obra que, para a verdadeira filosofia, não poderia haver nenhum método cognitivo *externo* e *pressuposto* à própria experiência (cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 113).

²⁴ Logo, a partir dessa perspectiva, seria o próprio Kojève a propor uma verdadeira *metafísica do sentido*.

caso de Kojève²⁵. A questão é que o filósofo russo entendeu levar até o fim da vida essa crítica ao “neopositivismo moderno do discurso”, propondo repetidamente uma visão filosófica “forte” dos conceitos de Fim e de Verdade. Apesar de todas as interpretações contrárias, foi o que continuou a se mostrar até 1968, como vemos mais uma vez na entrevista concedida por Kojève a Lapouge:

Se for verdade que o discurso filosófico foi encerrado por Hegel, não surpreende que as ciências humanas proliferem. Fala-se muito de um debate que contrapõe história e estrutura. Isso me parece muito divertido. Se a história estiver terminada, se seu discurso for silencioso, você deve conceber que o debate em questão se torna bastante acadêmico [...]. Mas se um antropólogo lhe explicar que tudo vem do Neolítico e que somente o que vem do Neolítico deve ser considerado no homem, então o antropólogo em questão se esquece apenas de uma coisa, o fato de que na era neolítica talvez tudo existisse, exceto o próprio antropólogo. Não sendo filósofo, ele não pode medir essa diferença. É um cientista, o seu discurso versa sobre um objeto ou um evento: não se volta, ao contrário do discurso do filósofo, sobre o discurso que ele mesmo faz acerca desse objeto ou daquele evento. É também verdade que o discurso filosófico, como a história, está fechado. É uma ideia incômoda. E talvez seja por isso que os *sábios* – aqueles que vieram depois dos filósofos e dos quais Hegel é o primeiro – sejam tão raros, para não dizer inexistentes²⁶.

Não podemos ir além deste ponto, pois tanto os desenvolvimentos da filosofia kojéviana quanto da weiliana depois da década de 1950 mereceriam um trabalho à parte que aqui só pode ser auspiciado. Sem levar em conta esses dois hegelianismos heterodoxos surgidos logo após a Segunda Guerra Mundial, não seria nem mesmo possível entender como certa intelectualidade europeia do século passado tentou

²⁵ Além disso, o próprio Kojève contava que “pessoas como Sartre, Eric Weil ou Maurice Merleau-Ponty não compreendiam de forma alguma o seu pensamento [...] ‘porque eles não são teólogos!’” (cf. M. FILONI, *Kojève mon ami*, p. 24).

²⁶ “Entrevista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge”, p. 241-242. Não devemos esquecer que, durante a década de 1960, tanto Kojève quanto Weil puderam com certeza conhecer o desenvolvimento das correntes estruturalistas francesas. Lembremos ainda que nessa mesma entrevista Kojève reiterou seu definitivo distanciamento da filosofia heideggeriana, admitindo que Heidegger “acabou mal como filósofo” (“Entrevista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge”, p. 238). Além disso, sobre esse mesmo assunto, Kojève já havia se expressado em *Le concept, le temps et le discours*, p. 32-33.

responder à inevitável e decisiva crise do mundo moderno: *in primis*, à progressiva desintegração de uma concepção “forte” da história, da filosofia e da política, até então capaz de vislumbrar a possibilidade de um sentido razoável e coerente do viver humano. Mas isso, como foi dito, é uma outra história.

POSFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Fim da história e dualismo (fazer e saber) em Hegel e Koyré

Claudio Tuozzolo

A reflexão sobre a correta interpretação da filosofia de Hegel tem uma história longa e conturbada, na qual um papel proeminente foi desempenhado pela ampla articulação de estudos normalmente denominada como a "*Hegel-Renaissance* francesa". Sem dúvida, um de seus méritos é ter sabido enfatizar a natureza *concreta* do filosofar hegeliano, a sua capacidade de investigar as complexas atribuições do homem, de seu viver e existir.

A contribuição que Alexandre Kojève e Eric Weil deram a esse movimento de renascimento hegeliano foi significativa, e com certeza encontra original inspiração nas reflexões de Alexandre Koyré (Alexandre Vladimirovitch Koyra)¹. Partindo dessas mesmas reflexões, as presentes observações pretendem desenvolver algumas considerações iniciais a fim de destacar o fato de que as interpretações desses três autores, apesar de suas profundas e significativas diferenças, partem, no que diz respeito ao delicadíssimo problema do "fim da história", de uma perspectiva essencialmente comum, que, lida pelas lentes da filosofia de Hegel, revela-se "intelectualista" e, portanto, não condizente com o modo de pensar que caracteriza a obra hegeliana.

A fim de desenvolver algumas breves considerações sobre esse tema – sem pretender, naturalmente, tratar a questão de modo exaustivo em um espaço tão limitado –, é útil lembrar, entre as páginas hegelianas que Koyré publicou na primeira metade da década de 1930², aquelas nas quais o autor reivindica o caráter

¹ O tema e o desenvolvimento do fecundo diálogo teórico entre Kojève e Weil são minuciosamente investigados pelo cuidadoso e eficiente estudo de Edoardo Raimondi.

² "Jean Wahl, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 7-8, 1930; "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses von 22 bis 25. April im Haag*, Mohr, Tübingen 1931; "Note sur la langue et la terminologie hégéliennes", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1931, e "Hegel à Iéna (À propos de publications récentes)", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1935.

fenomenológico da filosofia hegeliana. Para Koyré, a filosofia hegeliana é uma filosofia “fenomenológica”³. A aguda observação de Koyré distingue em Hegel traços do método husserliano aplicado à investigação do homem: a *Fenomenologia do espírito* é uma antropologia. O filosofar hegeliano apresenta o *espírito*, descreve seu aparecer, mas o que não escapa ao atento olhar filosófico de Koyré é o fato de que a descrição do aparecer do espírito é, em Hegel, a descrição do “fenômeno” que é o homem. A Fenomenologia do devir do Espírito e a fenomenologia do devir do homem (“anthropologie philosophique”⁴) coincidem. Para o ensaio publicado em 1935, Hegel é com certeza um filósofo de difícil leitura e compreensão⁵, mas está longe de ser um filósofo abstrato; pelo contrário, ele se mostra capaz de apreender o concreto. E o concreto de que fala a filosofia de Hegel, com o método fenomenológico, é o *homem*. Depois de enunciar essa tese nas já citadas páginas iniciais do ensaio, Koyré irá reiterá-la com força, após a análise da abordagem hegeliana do tempo, na parte final do texto. Ele escreve: “La ‘dialectique’ hégélienne est une phénoménologie”. Em seguida, ele acrescenta que, em suas melhores partes, a *Fenomenologia do espírito*

³ “La méthode de Hegel est avant tout phénoménologique. La *Phénoménologie de l'Esprit* est une phénoménologie; et même, une anthropologie philosophique” (KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, p. 424-5, nota 5). Sobre este aspecto da leitura de Koyré, Mauro Visentin fez recentemente uma aguda reflexão (“Lo Hegel di Alexandre Koyré (La dialettica come fenomenologia)”. In: F. GEMBILLO; G. GIORDANO, (Ed.). *La presenza di Hegel nei pensatori contemporanei*, vol. III. Messina: Armando Siciliano Editore, 2023, p. 329 e ss.). Visentin, (I) partindo de uma perspectiva teórica parmenideana (que ele vem cultivando há muitos anos de modo original), (II) pressupondo a distinção entre o “fenomenológico” (assimilado ao “acidental” na medida em que ambos “são temporais” (p. 338) e o lógico e (III) assumindo Hegel como o campeão da metafísica (para o qual o “fenomenológico (...) como tal desaparece (...) no lógico (p. 344), vê o mérito da reflexão de Koyré sobre Hegel como o de notar a distância entre “o programa que Hegel” (delineando o *sistema*) “procurou realizar” e “a sua execução”, que “coloca a ênfase em outra coisa completamente diferente”, ou seja, em nada que “seja acima de tudo fenomenológico” (p. 344). As presentes reflexões pretendem valorizar as observações de Koyré sobre o aspecto fenomenológico da obra de Hegel de uma maneira diferente, tentando assumir o ponto de vista antidualista de Hegel e destacando a importância das teses do intérprete russo que, ao se esforçar para conceber a *Aufhebung* hegeliana do fenomenológico (isto é, do “tempo” da história) no lógico como um “não-desaparecimento” do primeiro no segundo, observam que não apenas a *Fenomenologia do espírito*, mas, em geral, o filosofar hegeliano (portanto, também o *sistema* mais maduro e a *Wissenschaft der Logik*) tem um caráter *fenomenológico*, enquanto “la ‘dialectique’ hégélienne est une phénoménologie” (cf. nota 6 e ss.). Ademais, a questão é também considerada por Visentin, a partir de seu próprio ponto de vista parmenideano. Com efeito, ele recorda que para Koyré, em Hegel, “o percurso fenomenológico (...) assinala por si mesmo, de forma profunda”, seu “resultado” (p. 340).

⁴ A. KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, p. 424-5, nota 5; cf. *supra* nota 3.

⁵ Cf. KOYRÉ, “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes” e “Hegel à Iéna”, p. 420 e 444. “La dialectique hégélienne”, Koyré observa, entre outras coisas “laisse bien souvent l'impression de quelque chose de tout à fait artificiel. Elle l'est d'ailleurs parfois effectivement” (A. KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, p. 421, nota 1).

é uma "description visionnaire de la réalité spirituelle, analyse des structures essentielles de l'esprit *humain*, de la constitution dans et par la pensée et l'activité de l'homme du monde *humain* dans lequel il vit"⁶. Finalmente, em uma nota de rodapé, ele observa: "Nous insistons sur le terme *humain*. Car encore une fois, bien comprise, la *Phénoménologie de l'Esprit* est une *anthropologie*"⁷. Para Koyré, o principal objetivo de Hegel (o objetivo de "seu trabalho fenomenológico (*son travail phénoménologique*)")⁸ é, em essência, a descrição da *experiência concreta vivida pelo homem*. Essa descrição, para a aguda e original leitura de Hegel (em minha opinião, nesse ponto, totalmente compartilhável) proposta nas páginas de Koyré (em consciente contraste com a *Hegel-Renaissance* alemã promovida, em sua época, por Dilthey⁹), não diz respeito apenas ao jovem Hegel, mas também ao Hegel mais maduro, o do sistema. Para Koyré, a análise cuidadosa do Hegel de Jena demonstra que o sistema de Hegel é um "trabalho fenomenológico" voltado à *descrição* "da constituição do mundo *humano*", "no e através do pensamento e da atividade do *homem*"¹⁰. Certamente, o filósofo russo não pretende defender o sistema hegeliano enquanto tal¹¹, mas, ao invés, apresenta, com força e rigor, a tese que identifica como central, no Hegel sistemático (lógico e enciclopédico), o tema do fazer-se do homem por si mesmo. A "analyse des structures essentielles de l'esprit *humain*"¹² constitui a totalidade da obra hegeliana, a *Fenomenologia do espírito* com certeza, mas não menos a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia*. Dessa forma, Koyré encontra aquele

⁶ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 448.

⁷ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 448, nota 3.

⁸ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 448, nota 2.

⁹ Koyré acusa aqueles que se propõem a privilegiar o jovem Hegel de negligenciar o filósofo Hegel e reduzir a filosofia e a literatura ("Hegel à léna", p. 423). Ele observa a respeito: "C'est en effet dans l'effort de pensée pour surmonter le 'romantisme' de sa jeunesse, romantisme qui est celui de toute sa génération, que gît la grandeur de Hegel". "Il nous semble, en effet que, pour l'histoire de la philosophie (non celle des 'idées' ou de 'l'esprit'), Hegel est avant tout l'auteur de la *Science de la logique*. Tout ce qui précède – même la *Phénoménologie de l'Esprit* – ne prend sa valeur qu'en fonction de la *Logique*. Et quant aux *Écrits de jeunesse*, ils ne présentent, en général, de l'intérêt pour l'histoire de la philosophie que comme documents historiques sur l'auteur de la *Logique* et de la *Phénoménologie*. Intérêt à notre avis surtout biographique" (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 423, notas 2 e 3).

¹⁰ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 448; cf. *supra* nota 6.

¹¹ Escreve: "Le 'système' hégélien est mort, et bien mort". "Les efforts récents de faire revivre le hégélianisme n'ont fait, à notre avis, que démontrer, une fois de plus, la stérilité du 'système'" (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 425 e 425, nota 2).

¹² A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 448.

"Hegel humano, vibrante, sofredor (*humain, vibrant, souffrant*)"¹³, descoberto pela primeira vez por Dilthey, precisamente onde este último não acreditava ser possível encontrá-lo: no sistema hegeliano. Em suma, o ensaio de 1935 considera, em minha opinião de forma acertada, que Hegel levou radicalmente a sério a célebre tese enunciada na *Fenomenologia*: "a vida de Deus" não é realmente tal sem a "dor", o "trabalho do negativo (*Arbeit des Negativen*)"¹⁴. É o que argumenta Koyré quando afirma que Hegel, em sua filosofia mais madura, vislumbrou uma "fenomenologia do trabalho humano". Para o filósofo russo, o projeto filosófico hegeliano, para se estabelecer, precisa não apenas da estabilidade e do eterno, mas também da inquietação, do negativo, da história e do tempo. E Hegel pôs o tempo humano efetivamente em cena. Seu sistema representa, descreve, a história: o inquieto, que, para Koyré, coincide com o humano¹⁵. Hegel não apenas proclama o caráter histórico da filosofia. Do ponto de vista de Koyré, erra quem afirma que o sistema hegeliano só aparentemente se volta para a historicidade (para apreendê-la, descrevê-la e representá-la). Para Koyré, o filosofar de Hegel é, como já foi observado, "fenomenologia do humano, do inquieto, do tempo". Esse elemento é um aspecto essencial do pensamento hegeliano. Mas Koyré pensa poder destacar também outro elemento na filosofia de Hegel: o oposto do tempo (e do "homem"), o intemporal, estaria igualmente presente. O ensaio sobre Hegel em Jena assinala um *dualismo* constitutivo no sistema hegeliano, ou seja, a presença nele não apenas da dialética "histórica", a "dialética do tempo", mas também da "dialética teológica", da "dialética

¹³ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 422.

¹⁴ "Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt" (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, I ed.: Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807, p. XXII).

¹⁵ "L'inquiétude de l'être — et non pas sa simple 'mobilité', ainsi que le pense M. Marcuse (*Hegels Ontologie. Und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Francfort: Vittorio Klostermann, 1932) — telle semble avoir été l'intuition métaphysique la plus profonde de Hegel; c'est la perception de cette inquiétude qui est à la base de ce qu'on a appelé le dynamisme hégélien, la primauté du devenir sur l'être. L'être est inquiet, c'est-à-dire il ne repose pas en lui-même, il n'est pas lui-même; il est autre que lui-même, dissatisfait de lui-même; bien plus encore: l'être ne repose pas en lui-même, mais se fuit et se renie, pour devenir autre que lui-même et par là même, se réaliser dans et par la négation de soi. Nous avons dit ailleurs, et nous profitons de l'occasion pour le redire, que cette intuition nous paraît être essentiellement celle de l'homme, et aussi essentiellement, celle du temps". (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 433-4, nota 4).

do intemporal (*dialectique de l'intemporel*)¹⁶. A interpretação koyréana “defende” o *Hegel histórico*, outrossim o *Hegel teológico*. E não se deve esquecer que o “Hegel histórico” é defendido aqui de duas maneiras: (I) por um lado, por meio da elaboração de uma tese sobre a natureza do tempo que compartilha com Heidegger a ideia de que compreender o tempo implica ver nele o “primado do futuro”¹⁷, pois o “tempo” “se constrói a partir do futuro (se construit à partir de l’avenir)”¹⁸; (II) por outro lado, opondo-se a Heidegger, que, ao encerrar *Sein und Zeit*, no parágrafo 82, procurou elucidar a distância entre sua própria concepção de tempo e a concepção hegeliana, porquanto esta última, em sua opinião, permanecia enredada na perspectiva lógica, intuitiva e “ideal” da “simples presença”¹⁹, sendo, portanto, incapaz, ao contrário de sua própria “analítica existencial do Ser”, de partir diretamente “da ‘concretude’ da existência efetivamente lançada”²⁰. Estas reflexões não pretendem se deter sobre essa última (e complexa) questão, acerca das reais e profundas diferenças (e também sobre as afinidades, que, no entanto, persistem) entre as interpretações da concepção hegeliana do tempo propostas por Heidegger e Koyré. O que me parece útil assinalar aqui é apenas o fato de que o filósofo russo, ao propor a tese de que Hegel é um fenomenólogo do humano (ou seja, do tempo e da história), pensa de fato no grande idealista alemão como um pensador que desenvolveu um tipo de reflexão filosófica que se pôs, essencialmente, o mesmo objetivo fenomenológico perseguido

¹⁶ “Il faut ajouter que le second modèle de Hegel fut simplement la dialectique théologique: rien, en effet, de plus dialectique que le dogme chrétien (Trinité, incarnation) ou que le passage de la certitude du péché à celle du salut. M. J. Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1929) avait déjà noté que la notion de ‘médiation’ se forme sur le modèle du ‘médiateur’. On devrait ajouter que l’irréligiosité profonde de Hegel le rend d’autant plus apte à profiter des leçons conceptuelles de la théologie, et que c’est cette double origine de sa pensée qui en explique la dualité constante. En effet, la dialectique théologique est une dialectique de l’intemporel. La dialectique historique est celle du temps. L’une implique la primauté du passé, puisque dans le *nunc aeternitatis* tout est déjà réalisé; l’autre, la primauté de l’avenir, puisque dans le *nunc historique* le présent lui-même n’a de sens que par rapport à l’avenir qu’il projette devant soi, qu’il annonce et qui le réalisera en le supprimant. La première catégorie de la conscience ‘historique’ ce n’est pas le souvenir; c’est l’attente, c’est l’annonce, c’est la promesse”. (A. KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, p. 431-2, nota 1).

¹⁷ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, p. 431-2 (nota 1, veja-se acima nota 16), e p. 453.

¹⁸ Cf. A. KOYRÉ, “Hegel à Iéna”, p. 457.

¹⁹ “Hegels Charakteristik der Zeit aus dem Jetzt setzt voraus, daß dieses in seiner vollen Struktur verdeckt und nivelliert bleibt, um als ein weniggleich ‚ideell‘ Vorhandenes angeschaut werden zu können”. (M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band 2: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 569).

²⁰ “Die vorstehende existenziale Analytik des Daseins setzt dagegen in der ‚Konkretion‘ der faktisch geworfenen Existenz selbst ein, um die Zeitlichkeit als deren ursprüngliche Ermöglichung zu enthüllen” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 574).

pela analítica existencial heideggeriana. E, por outro lado, Hegel, procurando esse escopo à sua maneira, não encobriu a natureza profunda do tempo reduzindo-o à "simples presença", mas, ao contrário, concebendo-o como "duração", pensou no tempo como "Cronos, o devorador de seus produtos, essencialmente oposto à persistência e à conservação, como princípio da criação e do novo; no tempo que é o único eterno, enquanto espírito, e o único real, enquanto essencialmente presente. Presente dialético, tenso, dramático"²¹. Portanto, de acordo com Koyré, para Hegel há *apenas um eterno*: "o único eterno" é o tempo, a dialética do tempo que "é a dialética do homem", que, como "negador", institui a "dialética da história, aliás, a própria história"²².

Portanto, o tempo (o humano, a história, o negativo, a "inquietação")²³, longe de estar ausente (ou reduzido à "simples presença"), é, para Hegel, "o único eterno" e "o único real"²⁴. Dessa maneira, de acordo com Koyré, Hegel pensa na "compénétration du Temps et de l'Éternité"²⁵, que ele concebe como Espírito que "'ist Zeit"²⁶.

Dessa forma, Koyré percebe com grande lucidez o modo intrínseco pelo qual Hegel pede que se pense a interpenetração entre tempo e eternidade, afirmando que o sistema hegeliano faz do tempo o eterno, "o único real" (enquanto "cada instante do presente (...) é já um instante da eternidade"²⁷). Evidentemente, ao dizer isso, o ensaio de 1935 reitera sua tese fundamental: o sistema de Hegel é uma *fenomenologia do humano*, do negativo, da inquietação, do tempo, por isso a dialética hegeliana é uma dialética histórica.

Mas, como já observado, Koyré destaca simultaneamente em Hegel a presença de outro elemento que, em sua opinião, caracteriza o sistema hegeliano tanto quanto o primeiro: a dialética teológica. Agora, será oportuno refletir sobre o

²¹ "A ce tout détruisant Chronos, essentiellement opposé à la persistance et au maintien, parce que, essentiellement, principe de la création, du nouveau, au temps qui, seul, est éternel, parce qu'il est esprit, et qui, seul, est réel, parce qu'il est essentiellement présent. Présent dialectique, tendu, dramatique" (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 456-7).

²² "La dialectique du temps, c'est la dialectique de l'homme. C'est parce que l'homme est essentiellement dialectique, ce qui veut dire essentiellement négateur, que la dialectique de l'histoire, non, que l'histoire elle-même est possible" (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457).

²³ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 433-4, nota 4; cf. *supra* nota 15.

²⁴ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 456-7; cf. *supra* nota 21.

²⁵ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457.

²⁶ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 449.

²⁷ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457; cf. *supra* nota 24.

dualismo que ele acredita ser possível encontrar em Hegel (à luz do que foi observado até aqui sobre como Koyré reconstrói a relação entre tempo, espírito e eterno).

Podemos, então, perguntar-nos: como é possível que Koyré, mesmo descrevendo de modo tão eficaz e com tanta clareza a maneira pela qual Hegel pensou a "interpenetração" do tempo e do eterno (fazendo do primeiro o "intemporal")²⁸, permaneça fiel à ideia que identifica em Hegel o "dualismo", ou seja, não apenas a dialética histórica (concebida como eterna), mas também a "dialética teológica" (que implica a "primazia do passado")²⁹?

Ora, penso que devemos observar o fato de que isso é possível na medida em que Koyré identifica, em Hegel, um momento, um "tempo", no qual o intemporal se realiza, no qual o eterno é, e a *história* (o tempo, o humano) *não é mais*.

Mas esta tese, e em minha opinião esta é a questão fundamental a ser enfatizada, está em contradição com a outra tese (como visto, defendida com a mesma força por Koyré): o tempo, para Hegel, "já" é o eterno ("L'instant du présent (...) est déjà instant d'éternité")³⁰, não é preciso procurar o eterno em outro lugar, o *eterno não tem lugar temporal diferente daquele do tempo humano, o divino não está em nenhum outro lugar além do humano*.

Mas, como já foi mencionado, Koyré procura (e acredita encontrar) no sistema delineado por Hegel o momento em que o tempo não existe mais. Em sua opinião, esse tempo do eterno, no qual o tempo é definitivamente passado, é o Saber: é a filosofia, que vem depois.

A imagem da coruja de Minerva desempenha aqui um papel crucial para esclarecer a presença em Hegel do "momento em que o tempo não existe mais". Koyré, em "Hegel à léna", a evoca pela primeira vez em uma nota ("Hegel a bien dit que la philosophie comme la chouette de Minerva ne commençait son vol que la nuit,

²⁸ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457; cf. *supra*, nota 25. Com relação a essa interpenetração, enfatizando como ela deve ser pensada a partir da "importance primordiale de la notion du temps dans la philosophie de Hegel", corretamente destaca por Kurt Schilling-Wollny e por Herbert Marcuse (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 435, nota 3) Koyré observa: "Or la philosophie de Hegel semble bien, dans ses intuitions les plus profondes, avoir été une philosophie du temps. Et par là même, une philosophie de l'homme. Et ce, malgré l'effort de relier le temps à l'éternité, ou, plus exactement, grâce à la notion boehmienne du devenir intemporel, de faire rentrer le temps dans l'éternité et l'éternité dans le temps" (A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 435).

²⁹ Cf. *supra* nota 16. Veja-se A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 431-2, nota 1.

³⁰ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457; cf. *supra* nota 24.

c'est-à-dire que la philosophie n'avait qu'un rôle réflexif, celui de comprendre – et de prendre conscience de – ce qui s'est fait"³¹) e depois a evoca novamente, de forma implícita, na conclusão do ensaio de 1935³², explicitando a referência na breve elucidação final acrescentada em 1961³³. Evidentemente, essa imagem indica, aos olhos de Koyré, que, para Hegel, há um momento, o momento da filosofia (do saber), no qual a dialética histórica (o tempo, o homem) cessa e, ao que parece, é a isso que visa a "dialética teológica": este é o lugar (e o "tempo") não mais do tempo e do humano (do primado do futuro), mas do eterno, do divino, do "primado do passado", do "*nunc aeternitatis*" no qual "tudo já está realizado (*tout est déjà réalisé*)"³⁴.

Além disso, devemos supor que não apenas a imagem da coruja de Minerva, mas também uma determinada interpretação da articulação do sistema tenha sugerido a Koyré a existência de um dualismo em Hegel. É provável que, aos olhos de Koyré, a articulação da filosofia do espírito indique que, para Hegel, história e fim da história (o tempo do tempo e o "tempo" do eterno, o humano e o divino) existam independentemente e em sucessão, enquanto coincidem, um com o espírito objetivo (o fazer caracterizado pela prioridade do futuro), o outro com o absoluto, com o saber que chega sempre, necessariamente, depois, quando o fazer, a história, deixou de ser.

No entanto, acredito que essa leitura dualista de Hegel seja filha do dualismo, que, como já observado, o próprio Koyré concebe entre tempo e eternidade (entre humano e divino, finito e infinito), um dualismo que ele considera, na verdade, insuperável como a oposição entre (α) o fazer histórico (livre e criativo), que, como prioridade do futuro, é sempre incompleto, *imperfeito*, e (β) a quietude intemporal, que, enquanto prioridade do passado, é sempre completa, perfeita. Evidentemente, essa perspectiva lógica (que, julgada do ponto de vista de Hegel, só pode ser definida como intelectualista, porque postula uma oposição absoluta) é insuperável para Koyré. Sobre esse ponto, a conclusão do ensaio de 1935 é clara e peremptória: "Si le

³¹ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 426, *supra* nota 2.

³² A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457-8.

³³ Cf. a versão de "Hegel à léna" contida em A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Colin, 1961, p. 173. Entre outros objetivos, pretendo aqui *chamar a atenção para esse trecho conclusivo*. Seria útil indagar os motivos que levaram Koyré a acrescentar, em 1961, esse esclarecimento, cuja relação com o texto original de 1935, até onde sei, nunca foi abordado pela literatura crítica no passado.

³⁴ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 431-2, nota 1; cf. *supra* nota 16.

temps est dialectique et s'il se construit à *partir de l'avenir*, il est – quoique Hegel en dise – inachevé³⁵. Eis a razão do “fracasso” de Hegel³⁶. O tempo e o humano são, para Koyré, aquilo que é “inacabado (*inachevé*)”: a admissão de uma concepção existencialista do homem, que define o humano como o incompleto (como o finito radicalmente *outro* em relação ao infinito), obriga Koyré a declarar fracassada a tentativa filosófica hegeliana.

Logo, depois de esclarecer com grande perspicácia hermenêutica que, na verdade, para Hegel, a dialética histórica é o eterno, “o único real”³⁷, e que, para o grande filósofo alemão, “l'éternité c'est le temps même” (enquanto: “*Tout nunc est un nunc aeternitatis*”)³⁸, Koyré (a) declara impossível essa tese hegeliana que pensa a identidade entre tempo e “não-tempo” (humano e divino) e (b) discerne em Hegel (partindo de uma perspectiva intelectualista, dualista) a dualidade entre finito e infinito (ou seja, entre a história e o fim da história, sua “suspensão”: a filosofia).

Como foi dito, o fracasso da tentativa hegeliana é, aos olhos de Koyré, necessário e inevitável, porque, para o filósofo russo, o tempo e o humano são, por definição, o “inacabado”, o imperfeito, o nunca rematado, aquilo que Hegel, ao contrário, queria encerrado, completo.

De fato, segundo Koyré, o caráter temporal da dialética “torna impossível (*rend impossible*)” a filosofia da história³⁹. Sendo assim, o ensaio de 1935 conclui:

La philosophie de l'histoire – et par là même la philosophie hégélienne, le “système”, – ne seraient possibles que si l'histoire était terminée; que s'il n'y avait plus d'avenir; que si le temps pouvait s'arrêter⁴⁰.

Portanto, somente se o tempo (o homem, a história) pudesse parar, a filosofia da história e a própria filosofia hegeliana seriam possíveis, mas o tempo “se constrói”

³⁵ A. KOYRÉ, “Hegel à Léna”, p. 457.

³⁶ “Mais c'est aussi ce qui explique, en dernière analyse, l'échec de l'effort hégélien” (A. KOYRÉ, “Hegel à Léna”, p. 457).

³⁷ A. KOYRÉ, “Hegel à Léna”, p. 456-7; cf. *supra* nota 21.

³⁸ A. KOYRÉ, “Hegel à Léna”, p. 457; cf. *supra* nota 24.

³⁹ “Ainsi, le caractère dialectique du temps rend seul possible une philosophie de l'histoire; mais en même temps le caractère temporel de la dialectique la rend impossible. Car la philosophie de l'histoire, qu'on le veuille ou non, en est un arrêt” (A. KOYRÉ, “Hegel à Léna”, p. 458).

⁴⁰ A. KOYRÉ, “Hegel à Léna”, p. 458.

a partir do futuro, ele jamais pode parar: o tempo encerrado não é mais tempo. O argumento de Koyré parte, mais uma vez, da admissão de um pressuposto dualista, de uma oposição considerada absoluta entre o tempo e o intemporal, de uma perspectiva completamente diferente da hegeliana, que, como Koyré corretamente observa, considera que a oposição entre o tempo e o intemporal não pode realmente ser mantida, porque, na verdade, “cada instante do presente (...) é já um instante da eternidade”⁴¹.

A questão é que, enquanto Hegel pensa que o eterno só pode ser encontrado no tempo (na história), Koyré parte de uma perspectiva oposta (e intelectualista) que reivindica a absoluta estranheza do tempo em relação ao eterno e que, por isso, considera que Hegel é obrigado a pensar uma oposição entre a história e a filosofia (que, para Hegel, só pode ser saber da história, filosofia da história), oposição que, enfim, as torna duas realidades diferentes.

A meu ver, a questão está bem *explicitada no já citado, breve, esclarecimento final acrescentado em 1961*. Aqui, tratando da possibilidade de que o tempo possa parar e que, portanto, possa não haver um futuro, Koyré escreve:

Il se peut que Hegel l'ait cru. Il se peut même qu'il ait cru que c'était là non seulement la condition essentielle du système – c'est à la nuit seulement que les chouchette d'Athéna commencent leur vol – mais aussi que cette condition essentielle était *déjà* réalisée, que l'histoire était effectivement achevée, et que c'est pour cela justement qu'il pouvait – pu – l'accomplir⁴².

A passagem evidencia uma importante distinção com relação ao fim do tempo (a ausência de um futuro) concebida por Hegel. De fato, Koyré observa, em primeiro lugar, que é possível conceber a “ausência de futuro” de dois modos: pode-se pensá-la (I) “apenas” como uma “condição essencial” do sistema (ou seja, do saber, da filosofia, que é, necessariamente, “filosofia da história”), ou como (II) uma condição essencial “já realizada” do sistema. Em segundo lugar, ele se pergunta se Hegel

⁴¹ A. KOYRÉ, “Hegel à léna”, p. 457; cf. *supra* nota 24.

⁴² A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, p. 173.

pensava o fim da história já realizado, quer dizer, se o grande filósofo alemão considerava que a história em seu tempo já estava terminada.

No entanto, a questão é posta (e este é o ponto sobre o qual me parece necessário insistir) a partir da perspectiva de um autor que mantém firme a tese de que o tempo (= a história, ou seja, o humano) é "inacabado (*inachevé*)" ⁴³. Naturalmente, isso significa que em ambas as hipóteses a posição filosófica hegeliana é, aos olhos de Koyré, insustentável: quer Hegel tenha se limitado a crer (I) que o fim do tempo é "apenas" a "condição essencial" do filosofar (pois é somente ao "cair da noite", quando cessam os eventos, que estes se tornam compreensíveis), quer tenha ele acreditado (II) que o fim do tempo tenha já se realizado em sua época (pondo-o na condição real do filósofo capaz de pensar toda a história). Para Koyré, em ambos os casos, Hegel (pensando no tempo como *passível de apreensão*, isto é, "compreensível", ou como já *interrompido*, quer dizer, já encerrado) teria com certeza acreditado em algo sem fundamento.

Mas, tendo chegado a este ponto, considerando tudo o que Koyré defende acerca do modo hegeliano de conceber o tempo, podemos nos perguntar: Hegel (ou, melhor dizendo, a filosofia que deu vida ao seu sistema) acreditava de fato no "fim da história" nos dois sentidos vistos na passagem citada?

Com relação à segunda hipótese (II), deve-se observar que, na verdade, não parece haver espaço na filosofia de Hegel para o fim da história como uma *realidade*. Em primeiro lugar, como já foi dito, isso só é verdadeiro se considerarmos a cuidadosa análise que Koyré propõe sobre o conceito de tempo em Hegel, na qual evidencia o modo como o sistema hegeliano (observando que: "todo instante do presente (...) é já um instante da eternidade") torna o tempo "o único real" ⁴⁴. Evidentemente, se o tempo é assumido como a única realidade (uma tese que encontra clara confirmação na asserção *Geist ist Zeit*⁴⁵), não há espaço no real para qualquer realidade que não seja temporal, para qualquer "outro" em relação ao tempo: o "não-tempo" (o fim da história) jamais poderá ser real. Além disso, essa tese hermenêutica é inteiramente coerente com o rígido e constante *antidualismo*

⁴³ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457; cf. *supra* nota 35.

⁴⁴ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 457; cf. *supra* nota 24.

⁴⁵ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 449; cf. *supra* nota 26.

hegeliano. Ao passo que, como já foi dito, a tese hermenêutica contrária, que acredita que Hegel possa ter pensado o “fim da história” como uma realidade (e mesmo como uma realidade já perfeitamente realizada), também apresentada por Koyré no ensaio de 1935 e reiterada na conclusão que ele acrescentou em 1961, é uma tese concebível apenas dentro de uma perspectiva intelectualista, dualista. Do ponto de vista antidualista hegeliano (que se move, como sabemos, a partir da prioridade da síntese dos opostos, a partir da qual estes últimos são pensáveis), a única maneira pela qual – uma vez que “o espírito é tempo” – o fim da história pode ser real não como *outro* do tempo, mas como aquilo que está no próprio tempo e que pode ser encontrado no tempo (por meio da constatação, corretamente apontada por Koyré, segundo a qual “*Tout nunc est un nunc aeternitatis*”)⁴⁶.

Em essência, a perspectiva teórica hegeliana parece inteiramente incapaz de crer no “fim da história” como realidade rematada, porque o anti-intelectualismo de Hegel o impede de adotar de forma exclusiva a concepção teológica do tempo (que realiza somente a “prioridade do passado”). Aquele dualismo entre dialética teológica e dialética histórica visto por Koyré⁴⁷, considerado por ele como insuperável e atribuído ao próprio Hegel, é claramente rejeitado pelo sistema hegeliano que se recusa a estabelecer uma oposição entre história e eternidade.

Então, embora pareça inteiramente excluída a possibilidade de que Hegel (II) tenha acreditado no fim da história como uma realidade, e como uma realidade rematada, é possível que (I) seu sistema tenha considerado o fim da história como uma condição indispensável para o seu desenvolvimento?

Com relação a essa última e delicada questão, entendo, em primeiro lugar, que é necessário ter em mente que Koyré não duvida de que o fim da história seja a condição indispensável para a constituição do sistema hegeliano. Como já foi recordado, as últimas linhas da edição de 1935 do ensaio sobre o Hegel de Jena exprimem claramente esta tese: a filosofia da história e o sistema de Hegel só seriam possíveis se a história estivesse terminada⁴⁸, pois, “queiramos ou não”, a filosofia da história constitui uma “suspensão” da própria história⁴⁹.

⁴⁶ A. KOYRÉ, “Hegel à léna”, p. 457; cf. *supra* nota 24.

⁴⁷ A. KOYRÉ, “Hegel à léna”, p. 431-2, nota 1; cf. *supra* nota 16.

⁴⁸ A. KOYRÉ, “Hegel à léna”, p. 458; cf. *supra* nota 40.

⁴⁹ A. KOYRÉ, “Hegel à léna”, p. 458; cf. *supra* nota 39.

Permanecendo ainda fiel ao *próprio* dualismo, Koyré postula uma oposição absoluta entre a filosofia da história *em geral* (entre *todas* as filosofias da história) e a história; uma oposição absoluta que, em sua visão, diz respeito *também à filosofia da história de Hegel*. É evidentemente com base no dualismo entre o tempo e o intemporal (por ele pressuposto) que Koyré concebe a filosofia da história como uma "suspensão" do tempo.

Por outro lado, a filosofia da história não pode ser nada além da descrição da história e, para descrever a história, a filosofia terá de esperar que a história esteja encerrada, porque "se a história não estivesse concluída", à filosofia da história faltaria o seu objeto. Isso, *em uma ótica dualista*, significa apenas que, quando ocorre a filosofia da história, a história já se passou, já se foi: já não é mais.

Ora, o ponto para o qual se deve chamar a atenção é o fato de que Koyré não apenas propõe a ideia de que há uma oposição absoluta entre a filosofia da história e a história, mas, sustenta igualmente que essa *oposição absoluta também existe para Hegel*. Esse me parece ser o sentido da referência explícita contida no acréscimo de 1961 à tese hegeliana de que a filosofia alça voo quando os fatos já estão consumados. Essa referência serve para deixar claro que Hegel também acredita que a cessação absoluta do tempo, a negação absoluta do futuro, é a condição de possibilidade de toda filosofia da história e, portanto, também da sua filosofia da história e do seu sistema.

A lembrança da célebre imagem da coruja de Minerva serve, no fundo, para Koyré *trazer Hegel para o seu lado*, explicitando seu dualismo. Segundo Koyré, mesmo admitindo que seu sistema se baseia no arresto do tempo, porque para pensar a história é necessário que ela tenha se encerrado, Hegel não renunciou ao seu projeto, à ideia de esboçar uma filosofia da história: ele, portanto, (I) reconheceu a negação absoluta da história e do futuro como uma inevitável condição de possibilidade de seu sistema, pensado ser possível o que na verdade é impossível, ou seja, o fim do tempo, e provavelmente (II) acreditou que esse fim já havia sido realmente rematado.

Então, as últimas linhas de "Hegel à léna" nos falam de um Hegel *dualista* que pensou ser possível o que Koyré entende ser impossível: parar a história.

Evidentemente, trata-se de um Hegel muito diferente daquele Hegel antidualista (para mim, muito mais próximo do Hegel que emerge de uma leitura pontual de suas obras) descrito em outras páginas do ensaio de Koyré de 1935, nas quais explicita, com rara capacidade hermenêutica, a ideia hegeliana que, concebendo a fenomenologia do Espírito como fenomenologia do tempo histórico humano, torna o tempo o "já" eterno⁵⁰.

Mas, tendo notado mais uma vez as duas leituras opostas de Hegel encontradas no ensaio de 1935, podemos nos perguntar: como a imagem da coruja de Minerva, trazida por Koyré para apoiar a tese que pretende evidenciar um dualismo no sistema hegeliano, pode ser interpretada do ponto de vista do Hegel antidualista? *É possível uma leitura anti-intelectualista da distinção entre filosofia e história proposta por essa imagem?*

Penso que se possa dar a essa pergunta uma resposta afirmativa clara. Com efeito, Hegel, por meio de uma imagem tão fundamental (e tão eficaz), quis certamente distinguir o tempo da história e o tempo da filosofia, o *fazer do saber*, afirmando que este último deve chegar *tarde* em relação ao primeiro, porque, enquanto a história ainda não estiver completa, não poderá ser totalmente pensada. Portanto, é necessário, segundo Hegel, que a filosofia considere a história completa para que esta seja adequadamente pensada. Por outro lado, o sistema hegeliano pensa na filosofia como a "consciência" (o saber, ou seja, a autoconsciência) da história (do fazer), e a consciência pode apenas conceber como completo "aquilo de que se toma consciência". Ao propor a imagem da filosofia como "a coruja de Minerva", em meu entender, Hegel não faz mais do que reafirmar a validade do cânone hermenêutico da *perfeição*, quer dizer, daquele princípio que, significativamente, Meiner, em 1757, declara ser "a alma de todas as regras hermenêuticas (*die Seele aller hermeneutischen Regeln*)", lembrando que todo intérprete deve pressupor a "perfeição do texto e do autor (*Vollkommenheit des Textes und des Autors*)"⁵¹.

Portanto, em essência, Hegel tem esse pressuposto em mente quando, ao polemizar com os moralistas e os filósofos *dualistas* do *Sollen* e do devir, pensa no

⁵⁰ A. KOYRÉ, "Hegel à Iéna", p. 457; cf. *supra* nota 24.

⁵¹ G. F. MEIER, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Halle, 1757, par. 238, p. 124.

verdadeiro saber como o saber que chega sempre atrasado em relação à história⁵². Evidentemente, em tal circunstância, ele pretende reiterar que o saber, a consciência ("der *Gedanke* der Welt"), ao se autoconceber, não pode deixar de se distinguir do fazer (do "Welt") do qual toma consciência. Portanto, as observações hegelianas sobre a filosofia como "a coruja de Minerva" sublinham precisamente o fato de que é impossível para a filosofia não pensar em si mesma como "outra" em relação à história: é a eficácia dessa distinção que torna possível a própria filosofia, o sistema.

Koyré está, assim, inteiramente correto ao notar isso, observando que Hegel acreditava que essa distinção (isto é, o "fim da história" no momento do aparecer da filosofia) seja (I) "a condição essencial do sistema"⁵³. Mas Koyré concebe essa verdade como compatível com a tese que considera possível que (II) Hegel tenha acreditado que o fim da história pudesse ser de fato real, e até mesmo que ele já estivesse rematado.

Ora, como já foi observado, é esta última tese que parece completamente insustentável: ela pressupõe uma concepção ontológica dualista e uma perspectiva intelectualista que Koyré atribui a Hegel, mas inteiramente estranha ao filosofar hegeliano. O filósofo alemão admite (I) como condição do próprio sistema a distinção de dois opostos, saber e história ("*Gedanke*" e "Welt", intemporal e tempo), mas não pensa nos dois opostos como (II) "alteridades absolutas", como opostos que simplesmente se excluem sem coincidir em sua síntese, ou seja, não pensa neles como duas realidades deslocadas em tempos diferentes na linha reta do tempo. Isso porque o sistema hegeliano assume como absolutamente verdadeira a tese de que "l'éternité c'est le temps même" (enquanto: "Tout *nunc* est un *nunc aeternitatis*")⁵⁴.

⁵² O verdadeiro saber, segundo Hegel, chega sempre "tarde demais (zu spät)", e pode "apenas conhecer (*nur erkennen*)". Cf. a famosíssima passagem das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*: "Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug". (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaischen Buchhandlung, Berlin 1821; *Lineamenti di filosofia del diritto*. Milano: Rusconi, 1996, p. 64).

⁵³ A. KOYRÉ, "Hegel à l'éna", p. 457; cf. *supra* nota 24.

⁵⁴ A. KOYRÉ, "Hegel à l'éna", p. 457; cf. *supra* nota 24.

Por outro lado, esta última tese refuta definitivamente a hipótese (defendida por Koyré na última página de "Hegel à Léna") segundo a qual Hegel poderia conceber a filosofia da história como "suspensão" da história, pensado a realidade de um tempo privado de futuro. Evidentemente, a ótica antidualista hegeliana *não pode conceber um tempo privado de futuro, isto é, um tempo que é só acabado, assim como não pode conceber um tempo que é só futuro*, quer dizer, um tempo que é apenas inacabado. Todo tempo, do ponto de vista de quem assume a perspectiva da "prioridade da síntese", é ao mesmo tempo acabado e inacabado. Hegel não pode ter acreditado no fato de que pudesse encerrar a história entendida como tempo que é só futuro (entendido como tempo que é sempre e exclusivamente inacabado) porque "o tempo que é sempre e apenas futuro", o tempo que é *unicamente* inacabado (que para Koyré é o único tempo real), para Hegel nunca é real, não existe jamais (é uma abstração intelectualista, sem nada de concreto); portanto, como poderia terminar?

A "história sempre incompleta" é, do ponto de vista hegeliano, uma *má infinidade que não existe*. Ao contrário da afirmação de Koyré, Hegel não pode ter pensado no "tempo da filosofia" como no tempo em que se encerra o "tempo sempre inacabado".

Assim, deve-se reiterar o fato de que é inimaginável que, ao falar do "tempo da filosofia" como um tempo que parece estar sempre atrasado em relação ao "tempo da história"⁵⁵, Hegel tenha pensado em pôr, abraçando uma perspectiva dualista (intelectualista), a filosofia e a história fora uma da outra, ao longo de uma linha reta. Isso seria contrário à estrutura *circular* do sistema hegeliano, que *não* pensa o Saber, no qual a história (o tempo) culmina e "termina", como algo que tem *sua* própria história e seu próprio tempo, diferentes da história e do tempo do que o precedeu e do qual ele é resultado, meta, "Ziel"⁵⁶.

No sistema maduro, como já mencionamos, esta convicção hegeliana é reafirmada por meio da tese que identifica o Espírito absoluto como autoconhecimento do espírito (e, em primeiro lugar, portanto, como o autoconhecimento da realidade histórica, à qual o espírito objetivo deu vida), enquanto a *Fenomenologia* já afirmava com clareza essa convicção ao propor a

⁵⁵ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 64. Cf. *supra* nota 52.

⁵⁶ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 765. Cf. abaixo nota 57.

célebre imagem do saber absoluto (do "espírito que se sabe como espírito (*sich als Geist wissende Geist*)") sentado em um trono, constituído pela história (pelo calvário da consciência), sem o qual seria "solidão sem vida (*das lebloose Einsame*)"⁵⁷.

É claramente a partir dessa ótica que deve ser lida a imagem proposta pelo Hegel berlinense no "Prefácio" de 1820 às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, que nos fala da filosofia como aquilo que chega "depois" da história. Se, por outro lado, se assume uma perspectiva dualista, não se pode realmente compreender o que Hegel quis afirmar ao propor essa imagem: não é possível esclarecer de modo convincente por que tal imagem é capaz de efetivamente explicitar qual seja (l) a "condição de possibilidade" do sistema hegeliano e de toda filosofia da história. Por outro lado, as palavras que introduzem essa imagem afirmam de maneira indireta, mas clara, que a história e o saber que a conhece (a filosofia) não podem ser dois "tempos *reais*" (duas realidades temporais) diferentes e sucessivos, pois dizem expressamente que somente o "mundo" é a "realidade (*Wirklichkeit*)" e que "o ideal (*das Ideale*)" não é outro mundo real diferente do mundo histórico-temporal, *não constrói outro mundo*, um mundo *novo*, mas, na medida em que é "o pensamento do mundo", "constrói o mesmo (*dieselbe*) mundo (...) na forma de um reino intelectual (*in Gestalt eines intellektuellen Reichs*)"⁵⁸.

Assim, reitera-se aqui a tese citada na última página da *Fenomenologia* (que confirma a ideia de que Deus é Deus somente porque já se fez no mundo, e não o é nem antes nem depois da encarnação): o reino intelectual (o saber absoluto, "espírito que se sabe como espírito") é um "trono" cujo reino é constituído unicamente pela história, pelo "calvário" histórico-real⁵⁹. O caráter *observador* do "reino intelectual" em relação ao real (a célebre tese que faz do filósofo aquele a quem "só resta a pura observação (*nur das reine Zusehen bleibt*)"⁶⁰) exala com força dessas páginas hegelianas radicalmente antidualistas.

⁵⁷ "Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens".

⁵⁸ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 64. Cf. *supra* nota 52.

⁵⁹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 765. Cf. *supra* nota 57.

⁶⁰ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 17.

Por outro lado, o antidualismo hegeliano, por sua própria estrutura, não pode conceber a pura observação “intemporal da filosofia que começa quando a história está terminada” (isto é, quando, tendo se completado, um dado processo histórico se torna passível de ser conhecido) como estranha ao tempo, como a-histórica. De um ponto de vista antidualista, o ato mesmo pelo qual o saber conhece a história (conhece o “tempo”) é, precisamente em virtude do fato de que, para Hegel, “l'éternité c'est le temps même”⁶¹, um novo tempo, um novo momento do tempo presente. Em essência, dado que, para o filósofo alemão, como tentamos destacar nestas páginas, o eterno não tem um lugar temporal diferente daquele do tempo humano (o *divino não está em nenhum outro lugar* fora do humano), no sistema hegeliano o “tempo” da filosofia, no qual se realiza o intemporal (e o eterno é), é inevitavelmente *história* (tempo): o filósofo (que conhece a história passada que foi *aperfeiçoada* antes da tomada de consciência, a qual constitui o saber), no momento em que apreende o que há de eterno nos momentos históricos, *não se põe, nem pode se pôr, fora da história*. O saber é essencialmente histórico, e isso significa que não pode deixar de dar vida a uma *entidade histórica*: o saber, concebido de um ponto de vista antidualista, não é o fim da realidade, ou seja, da história, portanto, é ele mesmo a própria realidade, e só poderá ser *tempo* (e isso, sobretudo, porque, como todo indivíduo, “também a filosofia”, o saber, é “um filho de seu tempo”⁶²). Conceber o saber como aquilo que “dizendo o eterno” (apreendendo o que é intemporal no tempo passado que ele conhece) se coloca *exclusivamente na dimensão do eterno*, excluindo de si mesmo a temporalidade, seria conceber o saber de modo intelectualista. Bem observada, a filosofia, para o sistema de Hegel, concebe-se necessariamente como “momento da história”, como realidade, como *ato histórico*. Certamente não um ato histórico da história do passado, da história da qual o saber filosófico é a tomada de consciência, mas com certeza ato histórico, ato histórico que pertence ao tempo presente.

Como parte do presente, a filosofia, o saber, é história. Como qualquer “indivíduo” (e é significativa a afinidade que, neste caso, Hegel sublinha entre

⁶¹ A. KOYRÉ, “Hegel à léna”, p. 457; cf. *supra* nota 24.

⁶² “Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt” (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 60).

filosofia e indivíduo), o saber absoluto (filosofia) *não pode*, de acordo com Hegel, *saltar para fora da história e do presente*⁶³. Ele só pode falar do passado, do tempo acabado, não dos tempos futuros e presentes, que são ainda imperfeitos, porque o verdadeiro saber não é aquele que pretende *pré-dizer* e *pré-escrever*, mas aquele que *diz* (representa no "reino intelectual"⁶⁴) *a realidade*, a história. Acreditar nisso significa crer na *possibilidade de um real e definitivo fim da história* (ou mesmo que não mais haverá, no futuro, novos tempos, novas realidades)? Evidentemente, não.

A tese enunciada nas últimas linhas do ensaio de Koyré publicado em 1935 e reiterada no citado esclarecimento de 1961 se mostra, portanto, insustentável. Essa tese (formulando como plausível, com base em um pressuposto dualismo filosófico hegeliano, a ideia de que Hegel possa ter acreditado na *realidade* do "fim da história") abre caminho para o debate, descrito com precisão no presente volume, entre Alexandre Kojève (que acredita que o fim da história está "realizado") e Eric Weil (que o pensa como algo "a se realizar")⁶⁵. Um debate que, em virtude de seu enraizamento nas citadas teses das últimas linhas de "Hegel à léna", permanece, de qualquer modo, ancorado em uma perspectiva intelectualista e dualista.

Mas a questão que acredito que não deve ser negligenciada em uma reflexão crítica sobre esses temas é o fato de que, como tentamos evidenciar aqui, militam contra as teses de Koyré não apenas os textos hegelianos mencionados acima (e, em primeira instância, as passagens hegelianas das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* citadas por Koyré para sustentá-las), mas também as melhores páginas de "Hegel à léna". Em primeiro lugar, aquelas que, contestando a interpretação heideggeriana de Hegel, insistem na ideia de que, para o grande filósofo alemão, *Geist ist Zeit*, e, portanto, o tempo (a "inquietação"⁶⁶), é "o único real"⁶⁷. Em segundo lugar, aquelas que explicam *por que* "o método de Hegel é acima de tudo fenomenológico" (e, portanto, *por que* "a *Fenomenologia do espírito* é uma

⁶³ "Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus" (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 60).

⁶⁴ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 64. Cf. *supra* nota 52.

⁶⁵ Cf. E. RAIMONDI, *Hegel entre Alexandre Kojève e Eric Weil*, em particular a seção 2.2.2 e seg. e o cap. III.

⁶⁶ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 433-4, nota 4; cf. *supra* nota 15.

⁶⁷ A. KOYRÉ, "Hegel à léna", p. 456-7; cf. *supra* notas 21 e 24.

fenomenologia; e até mesmo uma antropologia filosófica")⁶⁸. Trata-se de textos através dos quais Koyré faz contribuições decisivas para esclarecer o significado da tese (levada a termo no sistema hegeliano mais maduro em Berlim, mas já esboçada na página final da "Introdução" à *Fenomenologia*) segundo a qual: "a experiência que a consciência faz sobre si mesma *não* pode (...) abranger nela nada *menos* (...) que o reino *total* da verdade do Espírito"⁶⁹. Do ponto de vista daqueles que assumem a ideia de que os limites do reino do Espírito, ou seja, do real, coincidem com os limites da experiência histórica da consciência, um tempo em que essa última experiência tenha cessado, o tempo do "fim da história", é inexistente e irreal.

⁶⁸ A. KOYRÉ, "Hegel à Léna", p. 424-5, nota 5; cf. *supra* nota 3 e *seg.*

⁶⁹ "Die Erfahrung, welche das Bewusstseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach *nichts weniger* in sich begreifen als das ganze System desselben, oder das *ganze* Reich der Wahrheit des Geistes" (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 21. Grifos meus).

REFERÊNCIAS

Obras de Alexandre Kojève

KOSCHEWNIKOFF, A. *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*. Dissertation: Berlin-Heidelberg, 1924-1925.

KOJÈVE, A. "Alfred Delp, S.J.: esistenza tragica. Sulla filosofia di Martin Heidegger, I, Marzo 1936". In: *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia*. Recensioni (1932-1937). Trad. G. Chivilò. Milano: Mimesis, 2012, p. 111-34.

KOJÈVE, A. "Gaston Fessard S.J.: Pax nostra e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista?". In: *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia*. Recensioni (1932-1937). Trad. G. Chivilò. Milano: Mimesis, 2012, p. 139-47.

KOJÈVE, A. "Hegel, Marx e il cristianesimo". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 283-309.

KOJÈVE, A. "Hegel, Marx et le Christianisme". *Critique*, nn. 3-4, 1946.

KOJÈVE, A. "Intervista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge". *La Quinzaine littéraire*, 500, luglio 1968.

KOJÈVE, A. *La dialettica e l'ideia della morte in Hegel*. Trad. P. Serini. Torino: Einaudi, 1991.

KOJÈVE, A. "La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ëv". In: *Alexandre Kojève. Sostituirsi a Dio*. Trad. L. Salvarani. A cura di M. Filoni. Milano: Medusa, 2009.

KOJÈVE, A. "La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev". *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, v. XIV, n. 6, 1934, p. 534-54 e v. XV, n. 1-2, 1935, p. 110-52.

KOJÈVE, A. "Les romans de la Sagesse". *Critique*, n. 60, 1952.

KOJÈVE, A. "Note inédite sur Hegel et Heidegger". A cura di B. Hesbois. *Rue Descartes*, n. 7, 1993, p. 29-46,

KOJÈVE, A. "rec. a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1935.

KOJÈVE, A. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard, 1982.

KOJÈVE, A. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. 1 Les Présocratique. Paris: Gallimard, 1968.

KOJÈVE, A. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*. Paris: Gallimard, 1972.

KOJÈVE, A. *Il Silenzio della tirannide*. Trad. A. Gnoli. Milano: Adelphi, 2004.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Aulas sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau. Trad. E. Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2002.

KOJÈVE, A. *Introduzione al Sistema del sapere. Il concetto e il tempo*. Trad. M. Filoni. Vicenza: Neri Pozza, 2005.

KOJÈVE, A. *Kant*. Paris: Gallimard, 1973.

KOJÈVE, A. *L'ateismo*. Trad. C. Zonghetti. A cura di E. Stimilli e M. Filoni. Macerata: Quodlibet, 2008.

KOJÈVE, A. *L'athéisme*. Paris: Gallimard, 1998

KOJÈVE, A. *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*. Trad. S. Moreno. A cura di M. Sellitto. Milano: Adelphi, 2018.

KOJÈVE, A. *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris: Librairie Générale Française, 1990,

KOJÈVE, A. *Le concept, le temps et le discours*. Introduction au système du savoir (1956). Paris: Gallimard, 1990.

KOJÈVE, A. *Linee di una fenomenologia del diritto*. Trad. F. D'Agostino. Milano: Jaca Book, 1989.

KOJÈVE, A. *Sofia: Filosofia e fenomenologia*. Scritto originale in russo, 1940-41.

Obras de Eric Weil

WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. C. Malipensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, E. *Hegel e o Estado*. Trad. C. Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

WEIL, E. *Filosofia moral*. Trad. M. Perine. São Paulo: É Realizações, 2011.

WEIL, E. *Problemas kantianos*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Editado por J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991.

WEIL, E. *Essais et conférences 2*. Paris: Vrin, 1991.

WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003.

WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003.

WEIL, E. "Die Philosophie des Pietro Pomponazzi". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1-2, 1932.

WEIL, E. *La philosophie de Pietro Pomponazzi, suivi de Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Trad. G. Kirscher, J. Quillien e L. Bescond, Paris: Vrin, 1985.

WEIL, E. *Sull'uomo e sul mondo*. La filosofia di Pietro Pomponazzi. Trad. E. Raimondi. Lanciano: Carabba, 2023.

WEIL, E. "O caso Heidegger". Trad. J. Castelo Branco. *Argumentos*, v. 12, n. 23, 2020, p. 126-137.

WEIL, E. "Die Philosophie des Pietro Pomponazzi". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1-2, 1932.

WEIL, E. "À propos du matérialisme dialectique. Etienne, Dialectique matérialiste et dialectique taoïste". *Critique*, I, 1946, p. 83-90.

WEIL, E. *Hegel e nós*. Editado por F. Valdério et al. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

WEIL, E. "The Strength and Weakness of Existentialism". *The Listener*, 8, 1952, p. 743-744.

WEIL, E. "La philosophie française et l'existentialisme". In: *Chaires Eric Weil IV. Essai sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Trad. J.-M. Buée. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 91-101.

WEIL, E. *Philosophie et réalité II*. Inédits suivis de "Le cas Heidegger". Paris: Beauchesne, 2003.

WEIL, E. *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*. A cura di L. Sichirillo. Trad. R. Morresi. Napoli: Bibliopolis, 1982.

WEIL, E. *Dieci lettere di E. Weil ad A. Massolo, 1963-1965*. Escritos inéditos em língua francesa conservados no Instituto Eric Weil da Universidade de Lille, cujas cópias se encontram no Archivio Urbinate – Fondo Arturo Massolo, da Universidade de

Urbino Carlo Bo. Trata-se de dez datilografados em folhas timbradas expedidas entre 1963 e 1965.

Obras de G. W. F. Hegel

HEGEL, G. W. F. *Leben Jesu* (1795). In: *Dilthey's Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Leipzig 1921.

HEGEL, G. W. F. *Vita di Gesù*. In: *Hegel. Scritti teologici giovanili*. Trad. N. Vaccaro e E. Mirri. Napoli: Micromegas Guida, 1972, p. 107-188.

HEGEL, G. W. F. *Die Liebe*. Frankfurt, 1797-1800.

HEGEL, G. W. F. "L'Amore, la corporeità e la proprietà". In: *I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*. Trad. E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia, 1949, p. 18-24.

HEGEL, G. W. F. *Systemfragment*. Frankfurt 1800. In: *Werke 1*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. "Il così detto frammento sistematico". In: *I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*. Trad. E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia, 1949, p. 25-41.

HEGEL, G. W. F. "Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie". Jena 1801. In: *Werke 2*, Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. "Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta. Differenza dei sistemi filosofici fichtiano e schellinghiano". In: *I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*. Trad. E. De Negri. Firenze: La Nuova Italia, 1949, p. 42-53.

HEGEL, G. W. F. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts". Jena 1802-1803. In: *Werke 2*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 434-530.

HEGEL, G. W. F. *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*. Trad. C. Sabbatini. Milano: Bombiani, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. H. Büchner und O. Pöggeler. Hamburg, 1968, Bd. 8.

- HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie. 1805-1806*. Hrsg. v. R. P. Horstmann, unter Mitarbeit v. J. H. Trede. Hamburg, 1976.
- HEGEL, G. W. F. "Lo spirito secondo il suo concetto". In: *Filosofia dello spirito jenese*. Trad. G. Cantillo. Roma; Bari: Laterza 1984, p. 69-107.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg-Würzburg 1807. In: *Werke 3*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. V. Cicero. Milano: Bompiani, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Menezes. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke 5-6, I-II*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Scienza della logica*. Trad. A. Moni, revisione e nota introduttiva di C. Cesa. Bari: Laterza, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. Trad. C. Iber et al. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In *Werke 7*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Trad. G. Marini. Bari: Laterza, 2010.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. M. Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. v. K. Berlin: Rosenkranz: Berlin, 1870.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Trad. B. Croce. Bari: Laterza, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. I. A Ciência da Lógica. Trad. P. Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. II. A Filosofia da Natureza. Trad. P. Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. III. A Filosofia do Espírito. Trad. P. Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Ueber die englische Reform-bill*. In: *Preussische Staatszeitung*, Berlin 1831.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen Über Die Geschichte Der Philosophie*. In: *Werke 18-20, I-III*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla storia della filosofia*. Trad. R. Bordoli. Roma; Bari: Laterza, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke 12*. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. G. Bonacina e L. Sichirollo. Bari: Laterza, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel*. Ed. Hoffmeister. II vol., Hamburg: Meiner, 1952, 1961².

Bibliografia das obras sobre Alexandre Kojève

AUFFRET, D. *Alexandre Kojève*. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.

BARBERIS, G. *Il regno della libertà*. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève. Napoli: Liguori, 2003.

BLOOM, A. "Kojève, le philosophe". *Commentaire*, n. 9, 1980.

BODEI, R. "Il desiderio e la lotta". In: KOJÉVE, A. *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*. Trad. P. Serini. Torino: Einaudi, 1991, p. VII-XXIX.

BORUTTI, S. "Metafisica del desiderio". *Aut Aut*, v. 315, 2003, p. 79-86.

BUTLER, J. *Subjects of Desire*. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. Columbia University Press: New York, 1999.

BUTLER, J. *Soggetti di desiderio*. Trad. G. Giuliani, presentazione di A. Cavarero. Roma: Laterza, 2009.

CHARFEDDINE, S. "La mise à jour de philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève. La théorie des Primats". *Meta II*, v. 1, 2010, p. 196-234.

CHIVILÒ, G. A. *Kojève. Oltre la fenomenologia*. Recensioni (1932-1937). Milano: Mimesis, 2012.

- CIAMPA, M. "Animali post-storici". In: *Sulla fine della storia*. Napoli: Liguori, 1985, p. 129-148.
- CORTELLA, L. *Dopo il sapere assoluto*. Milano: Guerini e Associati, 1995.
- DAIVE, J. *Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire*. Emissione radiofonica trasmessa da France-Culture. Bibliothèque National. Paris II, novembre 1986.
- DATI, R. *Alexandre Kojève interprete di Hegel*. Napoli: La Città del Sole, 1998.
- DRURY, S. B. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. London: Macmillan, 1994.
- DUFRENNE, M. "Actualité de Hegel". *Esprit*, v. 148, 1948, p. 396-407.
- FILONI, M. "L'uomo d'un solo libro". *Introduzione al Sistema del sapere*. Il concetto e il tempo. Trad. M. Filoni. Vicenza: Neri Pozza, 2005, p. 223-35.
- FILONI, M. "La lunga ombra di Hegel. Eric Weil e Alexandre Kojève". In WEIL, E. *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*. Editador por A. Vestrucci. Milano: Mimesis, 2006, p. 171-85.
- FILONI, M. *Il filosofo della domenica*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- FILONI, M. *Kojève mon ami*. Torino: Aragno, 2013.
- FILONI, M. *L'azione politica del filosofo*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2021.
- FINELLI, R. "Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan". *Consecutio Rerum*, n. 7, IV, 2019, p. 131-45.
- FRIGO, G. F. "Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura esistenziale della *Fenomenologia dello spirito*". *Apuntes Filosóficos*, v. 29, 2006, p. 75-97.
- GEROULANOS, S. *An Atheism that is not humanist*. Emerges in French Thought. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- GNOLI, A. "Kojève, l'occulto maestro del '900". In: KOJÈVE, A. *Il Silenzio della tirannide*. Trad. A. Gnoli. Milano: Adelphi, 2004, p. 253-67.
- JARCZYK, G.; LABARRIERE, P. J. *De Kojève à Hegel*. 150 ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996.

- KARSENTI, B. "La lecture kojévienne de Hegel. La questione du livre". *Hegel-Jahrbuch*, 1998, p. 280-94.
- LUCCHELLI, J. P. *Lacan. Da Wallon à Kojève*. Paris: Edition Michèle 2017.
- MANCA, D. "Il desiderio del filosofo. Hegel tra Kojève e Strauss". *Dialettica e Filosofia*, 2014, p. 1-20.
- NICHOLS, J. H. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- PALMA, M. *Foto di Gruppo con servo e signore*. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau. Roma: Castelvechi, 2017.
- PIPPIN, R. B. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PIPPIN, R. B. *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton 2011.
- PIROTTE, D. *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*. Paris: Puf, 2005.
- RAIMONDI, E. "Alexandre Kojève: dalla Russia rivoluzionaria alle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito*". In: *La Rivoluzione d'ottobre e il pensiero di Hegel*. A cura di E. Alessandrini. Milano: Udine: Mimesis, 2022, p. 161-183.
- RAIMONDI, E. "Kojève e l'operaismo italiano: delle ipotesi introduttive". In: *Sul Marx in Italia*. A cura di C. Tuozzolo. Milano-Udine: Mimesis, 2022, p. 263-272.
- RILEY, P. "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève". *Political Theory*, v. 9, n. 1, 1981, p. 5-48.
- ROTH, M. S. *Knowing and history. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. New York: Cornell University Press, 1988.
- STIMILLI, E. "Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi". In: A. KOJÈVE, *L'ateismo*. Trad. C. Zonghetti. A cura di E. Stimilli e M. Filoni. Macerata: Quodlibet, 2008. p. 155-169.
- VEGETTI, M. *La fine della storia*. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève. Milano: Jaca Book, 1999.
- VEGETTI, M. *Hegel e i confini dell'occidente*. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt. Napoli: Bibliopolis, 2005.
- VEGETTI, M. "Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte". In: *Le philosophe, le roi, le tyran: Etudes sur les figures royale et*

tyrannique dans la pensée politique grecque e sa posterité. Sankt Augustin: Academia, 2009, p. 189-214.

VIDALI, C. *Fine senza compimento*. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione. Prefazione di M. Cacciari. Milano-Udine: Mimesis, 2020.

Bibliografia das obras sobre Eric Weil

BARALE, M. *Ermeneutica e morale*. Pisa: ETS, 1988.

BERNARDO, L. M. A. V. *Linguagem e discurso*. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

BERNARDO, L. M. A. V. "Liberdade ou Satisfação: a Crítica de Eric Weil ao Existencialismo". In: *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade*. Actas de Colóquio. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 277-290.

BERNARDO, L. M. A. V. "O herói moral na Filosofia Moral de Eric Weil". *Argumentos*, v. 6, n. 11, 2014, p. 29-48.

BESCOND, L. "Ernst Bloch et Eric Weil: a propos de Marx et du marxisme". In: *Cahiers Eric Weil 1*. Huit études sur Eric Weil. Lille : Presses universitaires de Lille, 1987, p. 123-41.

BEVILACQUA, G. "In limine". In: WEIL, E. *Questioni tedesche*. Urbino: Quattroventi, 1982, p. 5-14.

BREUVART, J. M. "Tradition, effectivité, et theorie chez E. Weil et H. G. Gadamer". In: *Cahiers Eric Weil 1*. Huit études sur Eric Weil. Lille : Presses universitaires de Lille, 1987, p. 143-63.

BUEE, J.-M. "La logique de la philosophie et l'herméneutique de Gadamer". In: *Cahiers Eric Weil 1*. Huit études sur Eric Weil. Lille : Presses universitaires de Lille, 1987, p. 165-95.

CALABRÒ, G. P. *Il filosofo e lo Stato*. Eric Weil interprete di Hegel. Perugia: Grimaldi, 1978.

CANIVEZ, P. *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*. Paris: Kimé, 1993.

CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Les belles lettres, 2004.

CANIVEZ, P. "O kantismo de Eric Weil". *Argumentos*, v. 6, n. 11, 2014, p. 9-28.

CAZZANIGA, G. M. "L'Azione di Eric Weil". In: *Marx e i suoi critici*. A cura di AA. VV. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 279-81.

CLEMENT, A. "À la mémoire d'Eric Weil (1904-1977)". *Critique*, v. 33, n. 360, 1977.

DELIGNE, A. "Eric Weil: Einführung in das Werk". In: BIZEUL, Y. *Gewalt, Moral, und Politik bei Eric Weil*. Hamburg: Lit, 2006.

FILONI, M. *Eric Weil*. Pensare il mondo. Filosofia, Dialettica, Realtà. Pistoia: C.R.T., 2000.

FRILLI, G. "Per una filosofia del senso. Eric Weil interprete di Kant". *Studi Kantiani*, v. 26, 2013, p. 93-103.

GUIBAL, F. "Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa 'relève' par Éric Weil". In: *Le courage de la raison*. La philosophie pratique d'Éric Weil. Paris: Edition du Félin, 2009, p. 285-335.

HENNECKE, H. J. "Von Parchim nach Paris: Erich Weil in Deutschland von 1933. Wert und Würde der erzählenden Biographie". In: BIZEUL, Y. *Gewalt, Moral, und Politik bei Eric Weil*. Hamburg: Lit, 2006.

KIRSCHER, G. "Dualités irréductibles et unité systématique dans la *Logique de la philosophie*". In: *Cahiers Eric Weil 1*. Huit études sur Eric Weil. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987, p. 33-51.

KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Systématicité et ouverture. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Éric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

LEJBOWICZ, M. "Eric Weil et l'histoire de l'astrologie: éléments d'un itinéraire". In: *Cahiers Eric Weil 1*. Huit études sur Eric Weil. Lille: Presses universitaires de Lille, 1987, p. 93-122.

PERINE, M. *Filosofia e Violência*. Sentido e Intenção da Filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987.

PERINE, M.; VALDÉRIO, F.; CASTELO BRANCO, J.; CANIVEZ P. (Orgs.). *Filosofia e realidade em Eric Weil*. São Paulo: EDUSC, 2022.

RAIMONDI, E. "Eric Weil: la storia come problema filosofico". *Materialismo Storico*, v. I, n. IV, 2018, p. 128-145.

SALDIAS, R. "'La personnalité est Dieu'. La reprise de la catégorie de Dieu par la Personnalité". *Cultura*, v. 13, 2013, p. 1-7.

SALVUCCI, P. *Politicità della filosofia*. Urbino: Argalia, 1980.

SALVUCCI, P. "Il 'Kant' di Weil". In: *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987. A cura di L. Sichirollo. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 99-117.

SICHIROLLO, L. "Aristotele. Antropologia, logica, metafisica". In: *Filosofia e violenza*. Introduzione a Eric Weil. A cura di G. Ciafrè, R. Morresi, L. Sichirollo, P. F. Taboni. Lecce: Congedo, 1978, p. 93-114.

SICHIROLLO, L. "Eric Weil e la sua opera, oggi". In: WEIL, E. *Masse e individui storici*. Milano: Feltrinelli, 1980.

SICHIROLLO, L. *La dialettica degli antichi e dei moderni*. Studi su Eric Weil. Bologna: Il Mulino, 1997.

SICHIROLLO, L. "Snobismo di un hegeliano". In: *I libri, gli amici*. Profili, schede, interventi. Ancona: Il Lavoro Editoriale, 2002.

TABONI, F. "*Filosofia politica*. Fondamenti e problemi". In: *Filosofia e violenza*. Introduzione a Eric Weil. A cura di G. Ciafrè, R. Morresi, L. Sichirollo, P. F. Taboni. Lecce: Congedo, 1978, p. 115-49.

TOSEL, A. "Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil". In: *Seminario su Eric Weil*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie III, vol. XI, 4, p. 1157-86.

VALENTINI, F. "L'Assoluto nella *Logique de la Philosophie*". In: *Eric Weil*. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987. A cura di L. Sichirollo. Urbino: Quattroventi, 1989, p. 137-59.

Escritos sobre Hegel e outras referências

ACHELLA, S. *Tra storia e politica*. La religione nel giovane Hegel. Napoli: Editoriale Scientifica, 2008.

AGAMBEN, G. *L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2019.

ALESSANDRONI, E. *Potenza ed eclissi di un sistema*. Hegel e i fondamenti della trasformazione. Milano: Mimesis, 2016.

ALTINI, C. *Introduzione a Leo Strauss*. Bari: Laterza, 2009.

AMODIO, L. "Socialismo dall'utopia al mito. Lukács e Gramsci quali rappresentanti dell'Action weiliana". In: *Storia e dissoluzione*. L'eredità di Hegel e Marx nella

riflessione contemporanea. A cura di T. Perlini. Macerata: Quodlibet, 2003, p. 223-243.

AMODIO, L. "'Fine della storia' hegeliana o post-hegeliana? Considerazioni sulle tesi di Fukuyama". In: *Storia e dissoluzione*. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea. A cura di T. Perlini. Macerata: Quodlibet, 2003, p. 245-260.

ARISTOTELE. *Metafisica*. Traduzione, introduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2009.

ARISTOTELE. *Topici*. Trad. L. Gili. Roma: Aracne, 2010.

ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di C. Natali. Bari: Laterza, 2009.

ARON, R. "Marxisme et existentialisme". In: *Marxismes imaginaires*. D'une sainte famille à l'autre. Paris: Gallimard, 1970.

ARON, R. "Marxismo ed esistenzialismo". In: ARON, A. *Marxismi immaginari*.. Milano: Angeli, 1972, p. 21-43.

ARON, R. *Mémoires*. Paris: Gallimard, 1983.

ARON, R. *Memorie*. 50 anni di riflessione politica. Trad. O. Del Buono. Milano: Mondadori, 1984.

ARON, R. *Memórias*. Trad. O. Alves Velho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. London-New York: Cambridge University Press, 1972.

AVINERI, S. *La teoria hegeliana dello stato*. Trad. B. Maffi. Roma; Bari: Laterza, 1974.

BARALE, M. *Filosofia come esperienza trascendentale*. Sartre. Firenze: Le Monnier, 1977.

BARALE, M. "Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale". *Giornale di metafisica*, v. XXIX (2007), p. 53-72.

BATAILLE, G. "Critique des fondements de la dialectique hégélienne". In: *Ouvres complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, 1973, p. 277-290.

BELLANTONE, A. *Hegel in Francia: 1817-1941*. Tomo 2. Soveria Manelli: Rubbettino, 2006.

BERTI, E. "Il concetto aristotelico di «ragione pratica»". In: *Prassi*. Come orientarsi nel mondo. A cura di G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirollo. Urbino:

Quattroventi, 1991, p. 77-84.

BERTI, E. "Matematismo e platonismo nella scienza moderna". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 225-240.

BIARD, K.; BUVAT, D.; KERVEGAN, J.-F.; KLING, J.-F.; LACROIX, A.; LECRIVAIN, A.; SLUBICKI, M. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, vol. III: I. *L'Être*. II. *La Doctrine de l'essence*. III. *La Doctrine du concept*, Aubier, Paris 1987(I-II ed. 1981, 1983).

BIEMEL, W. "Die *Phänomenologie des Geistes* und die *Hegel-Renaissance* in Frankreich". *Stuttgarter Hegel-Tage*, Beiheft XI. Bonn: Bouvier, 1974, p. 643-655.

BLANCHOT, M. *De Kafka à Kafka*. Paris: Gallimard, 1994.

BLOCH, E. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*. Trad. S. Krasnovsky e S. Zecchi. Milano: Feltrinelli, 2010.

BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959.

BLOCH, E. *Il principio di speranza*. Trad. E. De Angelis e T. Cavallo. Milano: Garzanti, 1994.

BLOOM, A. *The closing of the American mind*. New York: Simon & Schuster, 1987.

BOBBIO, N. "Hegel e il giusnaturalismo". In: *Il pensiero politico di Hegel*. Guida storica e critica. A cura di Claudio Cesa. Roma; Bari: Laterza, 1979, p. 3-33.

BODEI, R. *Scomposizioni*. Torino: Einaudi, 1987, p. 201-203.

BODEI, R. "I servi e i padroni di Haiti". *Il Sole 24 Ore*, 28/02/2010.

BODEI, R. *La civetta e la talpa*. Sistema ed epoca in Hegel. Bologna: Il Mulino, 2014.

BONACINA, G. *Storia universale e filosofia del diritto*. Commento a Hegel. Napoli: Guerini e Associati, 1989.

BUCK-MORSS, S. "Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804". In: *Spettri di Haiti*. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano. A cura di Roberto Cagliero e Francesco Ronzon. Verona: Ombre Corte, 2002, p. 21-59.

CANGUILHEM, G. "Hegel en France". *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1948-49, p. 282-297.

CASTELLI GATTINARA, E. "L'unità del sapere e il dinamismo aperto della verità". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 373-384.

CAZZANIGA, G. M. "Sovranità come Incarnazione. Individualità degli Stati e unità del genere umano in Hegel". In: *Metamorfosi della sovranità: fra stati nazionali e ordinamenti giuridici mondiali*. Società geografica italiana. Roma, 2 ottobre 1998. Pisa: ETS, 1999.

CAZZANIGA, G. M. *La religione dei moderni*. Pisa: ETS, 1999.

CESA, C. "Introduzione". In: *Il pensiero politico di Hegel*. Guida storica e critica. A cura di Claudio Cesa. Roma; Bari: Laterza, 1979, p. VII-XLIV.

CHIEREGHIN, F. "Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della *Fenomenologia*". *Verifiche*, v. V, 1976.

COLQUHOUN, R. *Raymond Aron. The Philosopher in History*. Vol. II. London: Sage Publications, 1986.

DELLA VOLPE, G. "Hegel romantico e mistico (1793-1800)". In: *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*. Firenze: Le Monnier, 1929.

DE NEGRI, E. "Teologia e storicismo". In: HEGEL, G. W. F. *I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*. A cura di E. de Negri. Firenze: La Nuova Italia, 1949, p. VIV-XXXVII.

DERRIDA, J. "Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve". In: *La scrittura e la differenza*. Trad. G. Pozzi. Torino: Einaudi, 1990.

DERRIDA, J. *La voce e il fenomeno*. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl. Trad. G. Dalmasso. Milano: Jaca Book, 1968.

D'HONT, J. *Hegel et l'hegelianisme*. Paris: Puf, 1993.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le systeme totemique en Australie. Paris: Alcan, 1925.

ECKERMAN, J.-P. *Gespräche (mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1823-1832, Leipzig 1936)*, 18 Oktober 1827.

ENGELS, F. *Anti-Dhüring*. Trad. V. Gerrattana. Roma: Editori Riuniti, 1985.

ENGELS, F. "Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca". In *Opere di Marx ed Engels*. Trad. Luciano Gruppi. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 1103-1147.

ESPOSITO, R. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino, 1988.

FETSCHER, I. "Hegel in Frankreich". *Antares*, v. I, n. 3, 1953, p. 3-15.

- FEUERBACH, L. *L'essenza del cristianesimo*. Trad. F. Tomasoni. Roma; Bari: Laterza, 2006.
- FICHTE, J. G. *Dottrina della scienza*. Trad. A. Tilgher. Bari: Laterza, 1971.
- FOUCAULT, M. *Le parole e le cose*. Un'archeologia delle scienze umane. Trad. E. Panaitescu. Milano : Bur Rizzoli, 2010.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Trad. A. S. Rodrigues. São Paulo: Rocco, 1992.
- FUKUYAMA, F. *Francis Fukuyama interview: "Socialism ought to come back"*. Entrevista com George Eaton. *New Statesman*, 17 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.newstatesman.com/culture/observations/2018/10/francis-fukuyama-interview-socialism-ought-come-back>.
- FUSSI, A. *La città dell'anima*. Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte. Pisa: ETS, 2011.
- GADAMER, H. G. *I fondamenti filosofici del XX secolo*. In: *Filosofia '86*. A cura di Gianni Vattimo. Trad. U. M. Ugazio. Roma; Bari: Laterza, 1987, p. 189-210.
- GADAMER, H. G. *I sentieri di Heidegger*. Trad. G. Moretto. Bologna: Marietti, 2018.
- GADAMER, H. G. "Neuere Philosophie I. Hegel Husserl Heidegger". In: *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- GARGANI, M. *Produzione e filosofia*. Sul concetto di ontologia in Lukács. Hildesheim; Zürich; New York: OLMS, 2017.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana, vol. I-IV. Torino: Einaudi, 2014.
- HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927.
- HEARING, T. L. *Hegel, sein Willen und sein Werk*, 2 voll., München-Berlin, 1928-1938.
- HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Trad. A. Marini. Milano: Mondadori, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica?* Trad. F. Volpi. Milano: Adelphi, 2001.
- HEIDEGGER, M. "A preleção (1929): que é Metafísica?". In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HEIDEGGER, M. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Seminario del 1930-31. Trad. E. Mazzarella. Napoli: Guida, 1988.

HEIDEGGER, M. *Lettera sull' "umanismo"*. Trad. F. Volpi. Milano: Adelphi, 2013.

HYPPOLITE, J. *La Phénoménologie de l'esprit*, 2 voll. Paris: Aubier Montaigne, 1939.

HYPPOLITE, J. *Saggi su Marx e Hegel*. Trad. S. T. Regazzola. Milano: Bompiani, 1965.

HYPPOLITE, J. "Introduzione alla filosofia della storia di Hegel". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 311-393.

HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1971.

HUSSERL, E. *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Trad. F. Costa. Milano: Bompiani 2009.

JASPERS, K. *La questione della colpa*. Sulla responsabilità politica della Germania. Trad. A. Pinotti. Milano: Cortina, 1996.

JASPERS, K. "L'homme se produit lui-même". *Dieu vivant*, v. 9, 1947, p. 77-102.

JORLAND, G. "Koyré phénoménologue?". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 105-126.

KANT, I. *Critica della Ragion Pura*. Trad. P. Chiodi. Torino: Utet, 1967.

KANT, I. "Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?". In: *Scritti di Storia, politica e diritto*. Trad. F. Gonnelli. Roma; Bari: Laterza, 1995.

KANT, I. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. In: *Scritti di Storia, politica e diritto*. Trad. F. Gonnelli. Roma; Bari: Laterza, 1995.

KANT, I. *Critica della capacità di giudizio*. Trad. L. Amoroso. Bari: Rizzoli, 1995.

KOYRÈ, A. *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 1979.

KOYRÈ, A. "rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*". *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, v. 7-8, 1930, p. 110-136.

KOYRÈ, A. "Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 3-27.

KOYRÈ, A. "Nota sulla lingua e la terminologia hegeliana". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 29-53.

KOYRÈ, A. "Hegel a Jena". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 133-167.

- KOYRÈ, A. *Studi galileiani*. Trad. M. Torrini: Einaudi, 1976.
- KOYRÈ, A. *Introduzione alla lettura di Platone*. Trad. L. Sichirollo. Firenze: Vellecchi, 1973.
- KOYRÈ, A. "L'évolution philosophique de Heidegger". *Critique*, v. 1, 1946, p. 73-82.
- KOYRÈ, A. *Galileo e Platone*. Appendice a Alexandre Koyré. *Introduzione alla lettura di Platone* Trad. L. Sichirollo. Firenze: Vellecchi, 1973, p. 139-174.
- KRÜGER, G. *Critique et moral chez Kant*. Trad. M. Régner. Paris: Beauchesne, 1961.
- LACAN, J. *Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LAVELLE, L. *La filosofia francese tra le due guerre*. Trad. P. S. Treves. Brescia: Morcelliana, 1949.
- LOSURDO, D. *Stalin*. Storia e critica di una leggenda nera. Roma: Carocci, 2019.
- LÜBBE, H. "Hegel critico della società politicizzata". In: *Il pensiero politico di Hegel*. Guida storica e critica. A cura di C. Cesa. Roma; Bari: Laterza, 1979, p. 149-168.
- LUKÁCS, G. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*. Trad. R. Solmi. Torino: Einaudi, 1960.
- LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Ergänzungsband Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844*. Werke 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- MARX, K. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. In: MARX, K. *Opere filosofiche giovanili*. 1. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; 2. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Roma: Editori Riuniti, 1963, p. 143-278.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Das Kapital*. *Kritik der politischen Ökonomie* (ed. Libri: I 1867, II 1885, III 1894; IV 1905-10).
- MARX, K. *Il capitale*. Critica dell'economia politica. Trad. R. Meyer. Milano: Newton, 1996.
- MARX, K. *O capital*. Livro I. Crítica da economia política. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, 1845-1846, 1932.

MARX, K.; ENGELS, F. *L'ideologia tedesca*. Trad. F. Codino. Milano: Editori Riuniti, 1958.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. R. Enderle; N. Schneider e L. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASSOLO, A. *La storia della filosofia come problema*. Firenze: Vellecchi, 1973.

MELICA, C. "Koyré e l'*aufheben* hegeliano". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 399-406.

MERLEAU-PONTY, M. *Umanesimo e terrore*. Trad. A. Bonomi e F. Madonia. Milano: SugarCo, 1978.

MIRRI, E. "Koyré ed Hegel". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 127-44.

NANCY, J. L. *La comunità inoperosa*. Trad. A. Moscati. Napoli: Cronopio, 1992.

NEGRI, A. *Hegel nel Novecento*. Roma; Bari: Laterza, 1987.

NIEL, H. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1945.

PELCZYNSKI, Z. A. "Hegel e la costituzione inglese". In: CESA, C. (Ed.). *Il pensiero politico di Hegel*. Guida storica e critica. Bari: Laterza, 1979, p. 127-147.

PEPERKAZ, A. "Second Nature": *Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, in «The Owl of Minerva», 1, XXVII, 1995, p. 51-66.

PLATONE. *Settima lettera*, introduzione, traduzione e commento di Filippo Forcignanò, Carocci, Roma 2020.

PLATONE. *Ione*, a cura di G. Revel, SEI, Torino 1958.

PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973.

POLIZZI, G. "Punti di convergenza tra Koyré e Kojève". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 387-397.

- QUENEAU, R. *Pierrot amico mio*. Trad. F. Onofri. Torino: Einaudi, 1947.
- QUENEAU, R. *Suburbio e fuga*. Trad. C. Luisgnoli. Torino: Einaudi, 2005.
- QUENEAU, R. *La domenica della vita*. Trad. G. Guglielmi. Torino: Einaudi, 2009.
- RAIMONDI, E. "(Ri)leggere i Dannati della terra: Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon 58 anni dopo". *Itinerari*, v. I, n. 1, 2019, p. 233-245.
- RAMETTA, G. *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989.
- RAMETTA, G. *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*. Roma: Schibboleth, 2020.
- RIZZACASA, A. "Koyré interprete di Heidegger". In: *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*. A cura di C. Vinti. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Università degli Studi di Perugia, 1994, p. 417-22.
- ROSENKRANZ, K. *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Berlin 1858.
- ROSENZWEIG, F. *Hegel e lo Stato*. Trad. R. Bodei. Bologna: Il Mulino, 1976.
- ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Trad. R. Timm de Souza. São Paulo: Perspectivas, 2008.
- ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan*. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero. Trad. F. Polidori. Milano: Cortina, 1995.
- SALVADORI, R. "Introduzione". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. VII-XVIII.
- SALVADORI, R. *Hegel in Francia*. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento. Bari: De Donato, 1974.
- SARTRE, J.-P. *L'essere e il nulla*. Trad. G. Del Bo. Milano: Il Saggiatore, 2014.
- SARTRE, J.-P. *L'esistenzialismo è un umanismo*. Trad. G. Mursia Re. Milano: Mursia, 2014.
- SCHILLER, F. *L'educazione estetica di Friedrich Schiller*. Trad. G. Pinna. Palermo: Aesthetica, 2009.
- SCHMITT, C. *Le categorie del "politico"*. Trad. P. Schiera. Bologna: Il Mulino, 1972.
- STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*. Vol. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe. Metzler; Stuttgart; Weimar: Zweite Auflage, 2008.

- STRAUSS, L. "Note su 'Il concetto di politico' in Carl Schmitt". In: MEIER, H. *Carl Schmitt e Leo Strauss*. Per una critica della Teologia politica. Col saggio di Leo Strauss su *Il concetto di politico* e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932/33. Trad. C. Badocco. Siena: Cantagalli, 2011.
- STRAUSS, L. *Che cos'è la filosofia politica?* Scritti su Hobbes e altri saggi. Trad. P. F. Taboni. Urbino: Agalìa, 1977.
- STRAUSS, L. *A filosofia política de Hobbes*. Suas bases e sua gênese. Trad. E. Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.
- STRAUSS, L. *Da tirania*. Incluindo a correspondência Strauss-Kojève. Trad. A. Abranches. São Paulo: É Realização, 2016.
- TAUBES, J. *Ad Carl Schmitt*. Gegenstrebige Fügung. Berlin: Merve Verlag, 1987.
- TAUBES, J. *In divergente accordo*. Scritti su Carl Schmitt. Trad. G. Scotto. Macerata: Quodlibet, 1996.
- TESTA, I. "Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space". *Critical Horizons*, 3, X, 2009, p. 341-70.
- THAO, T. D. "La *Phénoménologie de l'esprit* et son contenu réel". *Les Temps Modernes*, 36, 1948, p. 492-519.
- THAO, T. D. *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*. Paris: Éditions Minh-Tân, 1951.
- TOSEL, A. "Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985)". In: *Marx e i suoi critici*. A cura di AA. VV. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 125-145.
- TUOZZOLO, C. *Evento dell'Essere e interpretazione*. L'ontologia dell'Indeterminato in Gadamer. Roma: Aracne, 2020.
- VALENTINI, F. *La filosofia francese contemporanea*. Milano: Feltrinelli, 1958.
- VALENTINI, F. *Soluzioni Hegeliane*. Milano: Guerini e Associati, 2001.
- VITIELLO, V. "Storia Natura Redenzione (ovvero: la fine della storia e la nascita dello storicismo)". *Il Centauro*, 13-14, 1985, p. 219-246.
- WAHL, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*. Trad. F. Occhetto. Milano: Istituto Librario Internazionale, 1972.
- WAHL, J. "rec. a A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*". *Revue philosophique*, 3-4, 1930, p. 315-316.

WAHL, J. "Hegel e Kierkegaard 1931". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 55-117.

WAHL, J. "Hegel e Kierkegaard 1933". In: SALVADORI, R. (Ed.). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, p. 119-132.

WAHL, J. "Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France". *Hegel Studien, Beiheft 3, Hegel-Tage. Royaumont 1964, Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. H. G. Gadamer, p. 15-26.

